

KRISTIAN SCHJELDERUP

**DIE
ASKESE**



Class

248.8

Sch 35

Book

General Theological Seminary Library

CHELSEA SQUARE, NEW YORK

Purchased from the fund bequeathed to the Seminary by
EUGENE AUGUSTUS HOFFMAN, D. D.

DEAN 1879-1902

Die Asche

Digitized by the Internet Archive
in 2025

Die Askese

Eine religionspsychologische Untersuchung

von

Kristian Schjelderup



1928

Walter de Gruyter & Co.

vormals G. J. Göschensche Verlagshandlung — J. Guttentag, Verlags-
buchhandlung — Georg Reimer — Karl J. Trübner — Veit & Comp.

Berlin W 10 und Leipzig

248.8

Sch35

84705

Wagner Sohn in Weimar
Verlag
1870

Printed in Germany.

Druck von R. Wagner Sohn in Weimar.

VORWORT.

Gelegentlich der Beschäftigung mit religionsgeschichtlichen und religionspsychologischen Studien wurde meine Aufmerksamkeit mehr und mehr auf die bedeutungsvollen religionspsychologischen Gesichtspunkte gelenkt, die sich aus der psychoanalytischen Forschung ergeben. Dabei stellte sich die innere Notwendigkeit heraus, die psychoanalytische Methode aus eigener Anschauung kennen zu lernen, da die Lektüre allein das Bedürfnis nach tieferer Einsicht nicht mehr befriedigte. Ein längerer Aufenthalt in Zürich brachte mir die Erfüllung dieses Wunsches: Dr. Oskar Pfister, einer der bedeutendsten Vertreter der psychoanalytischen Forschung, führte mich in die analytische Technik ein. Ihm gebührt daher an erster Stelle mein Dank!

Das Studium der Psychoanalyse hat mich von der Notwendigkeit einer kausalen und dynamischen Religionspsychologie überzeugt. Eine Religionspsychologie, die sich auf eine empirische, statisch-analytische Beschreibung und Rubrizierung der Phänomene des religiösen Seelenlebens beschränkt, führt nicht zum Ziel. Religionspsychologische Einsicht erfordert nicht allein Kenntnis der religiösen Phänomene an sich, sondern — so weit das möglich — auch ihre Erklärung und ihr kausales Verständnis. Psychologisches Wissen ist hier das wesentlichste, aber nur solches, das uns helfen kann, die Entstehung der Phänomene zu begreifen und Einfluß auf sie zu gewinnen.

Die traditionelle Psychologie hat nur wenig dazu beitragen können, unsere Einsicht in diese Dinge zu vertiefen. Das mag seinen Grund darin haben, daß sie fast ausschließlich Bewußtseinspsychologie war und sich auf die Oberfläche des Seelenlebens beschränkte. Erst unter dem Einfluß der Psychoanalyse wurde sich die moderne Psychologie darüber klar, welche Rolle das Unbewußte im Mechanismus des Seelischen spielt, und wurde so in den Stand gesetzt, methodisch-wissenschaftlich zu den unbewußten Schichten der Seele vorzudringen. Eine ganz neue Welt war es, die sich damit der Psychologie erschloß. Und je tiefer unsere Erkenntnis nun eindringt in jene Tätigkeit der Seele, „die da träumt und schwärmt, die phantasiert und kombiniert, die die Wirklichkeit korrigiert und umformt, die Mythos, Dogma und Dichtung schafft, die in Spanien Schlösser baut und Romane dichtet, in denen man selbst stets der Held

ist, die in den Kleidern eines anderen Menschen oder in der Woche, die kommt, lebt“ (Morel) — je mehr dies also der Fall ist, desto mehr neue Gesichtspunkte bieten sich unserem Verständnis für das Wesen des Menschen dar. Triebe und Wünsche, zu denen unser Bewußtsein sich nicht bekennen will — ja, von denen es manchmal überhaupt nichts weiß — leben in uns ihr Leben, entfalten sich und ringen nach Ausdruck, unserer bewußten Einstellung zum Trotz.

Die vorliegende Arbeit sucht ein Gebiet zu behandeln, das nach dem Dafürhalten des Verfassers besonders geeignet ist, einen Begriff von der Fruchtbarkeit der Gesichtspunkte zu geben, welche die psychoanalytisch orientierte Psychologie der Religionsforschung zur Verfügung stellt. Da in der allgemeinen Religionsforschung psychoanalytische Gesichtspunkte bisher nur wenig bekannt waren und nur in geringem Maße Berücksichtigung fanden, habe ich mich bemüht, der Darstellung einen etwas allgemeiner orientierenden Charakter zu geben, als es sonst streng genommen notwendig gewesen wäre.

Es bedarf kaum der Erwähnung, daß Begriffe wie „sexual“, „geschlechtlich“, „libidinös“ nicht im populär verengten Sinne aufzufassen sind. Aber wie unglücklich diese Terminologie, aus der Möglichkeit eines Mißverständnisses heraus, auch sein möge, so konnte die Darstellung ihrer doch nicht entraten, weil der umfassende Ausdruck in der Sprache noch fehlt. Wie immer auch diese Begriffe also angewendet werden, wollen sie doch stets im weitesten Sinne ihrer wissenschaftlichen Bedeutung verstanden sein. Ihr Inhalt und Umfang entspricht im großen Ganzen dem Sprachgebrauch bei Freud, auf dessen Abhandlung „Über ‚wilde‘ Psychoanalyse“ in diesem Zusammenhang verwiesen sei.

Die deutsche Fassung des Textes wurde in Gemeinschaft mit Frau Cläre Mjøen, Vinderen Laboratorium, besorgt. Da sich vor der Drucklegung die Notwendigkeit einer nochmaligen Durchsicht und teilweisen Neuformung herausstellte, hat sich Herr Dr. Erich Neuner, Berlin, dieser Aufgabe mit unterzogen und die letzte Hand bei dieser Textgestaltung mit angelegt. Allen Beteiligten danke ich an dieser Stelle für ihre Mühewaltung, wobei auch der entschlossenen Initiative des Verlages nicht vergessen werden soll, die das rasche Erscheinen des Buches ermöglichte.

Oslo, im Dezember 1927.

Kristian Schjelderup.

INHALT.

	Seite
Vorwort	III
Einleitung	1
1. Der Begriff der Askese	1
2. Katholische und evangelisch-lutherische Gesichtspunkte	6
3. Psychologische Problemstellung	10
4. Die Psychologie des Unbewußten	15
5. Die Quellen der Untersuchung	20
I. Die Motive der Askese	23
1. Die Aufgabe	23
2. Die Askese als Reaktionsbildung	27
3. Unbewußtes Schuldgefühl und Selbstbestrafung	33
a) Ödipuskomplex und Schuldgefühl	35
b) Askese als Selbstbestrafung	39
4. Das asketische Kompromiß	51
a) Askese und Sado-Masochismus	53
b) Exhibitionismus	79
c) Fetischismus, Koprolagnie und Nekrophilie	85
5. Der „männliche Protest“	91
6. Die Mystik als Motiv	95
7. Abschließende Bemerkungen	97
II. Die Wirkungen der Askese	100
1. Einleitende Bemerkungen	100
2. Die Rückwirkungen des unterdrückten Trieblebens	106
a) Die Rückkehr des Verdrängten in den Versuchungen der Asketen	106
b) Träume und Halluzinationen	115
c) Regression und Perversion	130
d) Introversion und Autismus	147
3. Askese und Sublimierung	155
a) Der Begriff der Sublimierung	156
b) Die Grenzen der Sublimierung und die Elevationsphänomene	162
c) Ethische und religiöse Sublimierungen	173
4. Die verschiedenen Möglichkeiten	182
III. Askese und Mystik	185
1. Das Problem	185
2. Die Askese als Voraussetzung der Mystik	186
3. Der weitere mystische Prozeß	193
a) Elevationsmystik	193
b) Regressive Introversionsmystik	197

c) Sublimierungsmystik	202
d) Die drei Wege.	219
4. Mystik und Sexualität	221
IV. Zur religiös-ethischen Wertung der Askese.	227
1. Einleitende Bemerkungen	227
2. Ethische Gesichtspunkte	229
a) Der soziale Gesichtspunkt	230
b) Egoismus und Altruismus	232
c) Das Relativitätsprinzip	235
3. Die Gefahren der Askese	237
a) Introversion	237
b) Negativismus	238
c) Abulie	240
d) Sadismus	242
4. Der Wert der Askese	243
a) Allgemeine Gesichtspunkte	243
b) Die Askese als relativer Schutz	246
c) Askese und Mystik	247

EINLEITUNG.

1. Begriff der Askese.

Man darf die Askese nicht ohne weiteres als einen eindeutig ethischen Begriff auffassen. Erforderlich ist eine Begriffsbestimmung und, soweit dies von vornherein angängig ist, eine genaue Definition des Gegenstandes unserer Untersuchung¹⁾.

Das griechische Wort *ἄσκησις* bedeutet schlechthin Übung. Man bezeichnete mit diesem Wort vornehmlich das streng regulierte Training der griechischen Athleten vor den großen Kampfspielen. Aber auch in der philosophischen Terminologie wurde es gebraucht, und zwar im Sinne von Studium, moralischer Übung und Selbstzucht.

Folgende Definition liegt in diesem Zusammenhange nahe: Ethische Askese besteht in Training und Übung verschiedener Art, die von dem moralischen Willen der Persönlichkeit zur Erfüllung moralischer Aufgaben auferlegt wird.

Indessen scheint diese Definition zu weit gefaßt. Jede Ethik und jedes Streben nach höheren Idealen fordert nämlich eine gewisse Beschränkung des primären Trieblebens, wie ja überhaupt jedes Moralsystem die Disziplinierung des Willens fordert und Methoden zu ihrer Durchführung vorschreibt. Damit ist aber nicht gesagt, daß aus diesem Grunde jede ethische Handlung asketisch bedingt sei.

Der eigentlichen Askese muß eine ganz besondere Qualität zugeschrieben werden. Die populäre Auffassung hat die Askese mit Recht in Beziehung zu einer ganz bestimmten Einstellung zum Leben überhaupt gebracht. Die Askese ist auf einer dualistischen Auffassung begründet²⁾. Ihre Grundlage ist immer

1) Zur Begriffsbestimmung vgl. Otto Zöckler, Askese und Mönchtum. Frankfurt a. M. 1897. I. S. 1ff. J. Mayer, Die chr. Askese, ihr Wesen und ihre historische Entfaltung, Freiburg i. B. 1894, S. 3ff. T. C. Hall, Ascetism (Introduction) in Enz. R. a. E.; Scheel, Askese (3. ethisch), in R. G. G.; R. Seeberg, Askese, in R. E.; E. Dublanchy, Ascétisme, in Dict. de Theol. Cath.

2) Dies bedeutet selbstverständlich nicht, daß die Askese als bewußte Voraussetzung immer ein metaphysisches dualistisches System hat.

eine Unterscheidung zwischen dem „natürlichen“ und dem „moralisch-geistigen“ Leben, und eine Degradierung des ersteren zu gunsten des letzteren. Es gibt in dieser Wertung viele Grade, deren Extrem wir in der totalen Negation des Körpers und der Materie finden. Auch die Betonung kann wechseln, indem das Hauptgewicht bald negativ auf das zu Unterdrückende gelegt wird, bald positiv auf das zu erstrebende geistige Gut. Immer aber ist charakteristisch, daß die als asketisch zu bezeichnende Handlung ihren Ursprung im Konflikt zwischen „niederen“ natürlichen Wünschen und „höheren“ geistigen Zielen hat. Askese bedeutet vorsätzliche Unterdrückung des natürlich gerichteten menschlichen Trieblebens, das als dem moralisch-geistigen Leben entgegengesetzt aufgefaßt wird¹⁾.

Vornehmlich ist die Askese gegen das Sexualleben gerichtet. Auch hier ist die volkstümliche Auffassung im Recht, wenn sie die Askese wesentlich als Sexualaskese auffaßt. Zwar findet man unter den asketischen Übungen Formen, die nicht direkt gegen das Sexualleben gerichtet sind, wie z. B. Fasten,

Die altchristliche Kirche, der als Ideal das Mönchsleben vorschwebte, hat bezeichnender Weise die prinzipielle dualistische Betrachtung, die der Gnostizismus vertrat, abgewiesen. Vgl. Harnack, Das Mönchtum, seine Ideale und seine Geschichte. Gießen 1881, S. 10ff.: „Seit dem Ende des zweiten Jahrhunderts war es für immer in der Kirche festgestellt, daß der Glaube an jenen prinzipiellen Dualismus zwischen Gott und Welt, Geist und Natur unvereinbar sei mit dem Christentum, unvereinbar mit ihm darum auch jede Askese, die sich offenkundig auf jenen Dualismus stützt. Doch der Feind, der hier lauert, kann wohl zeitweilig überwunden, aber nicht vernichtet werden. Er hat seine geheimen Bundesgenossen in uns Allen. Unter den verschiedensten Masken und Gestalten ist er je und je wieder aufgetreten in der Geschichte des Christentums; aber er hat sich verkleiden müssen. Als Feind in offener Feldschlacht war er gerichtet.“

1) Auch James hat den dualistischen Hintergrund der Askese hervorgehoben: „Denn in ihrer eigentlichsten Bedeutung zielt die Askese auf nichts anderes ab als auf den innersten Kern der Lehre von der Wiedergeburt. Sie symbolisiert . . . den Glauben, daß es ein wirklich böses Element in dieser Welt gibt, das man nicht übersehen und dem man nicht ausweichen kann, dem man vielmehr mutig entgegentreten muß, um es durch ethischen Heroismus zu überwinden oder durch Leiden unwirksam zu machen.“ (Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit, Wobberminns Ausg., 2. Aufl., Leipzig 1914, S. 292.) — Vgl. auch die Definition bei Schopenhauer, Welt als Wille und Vorstellung, Herausg. v. Grisebach, Bd. I, 502: „Unter Askesis verstehe ich, im engeren Sinne, die vorsätzliche Brechung des Willens, durch Versagung des Angenehmen und Aufsuchen des Unangenehmen, die selbstgewählte büßende Lebensart und Selbstkasteiung, zur anhaltenden Mortifikation des Willens.“

Eremitentum, Selbstkasteiungen usw.¹⁾. Gleichwohl lassen sich diese Formen neben der Sexualaskese kaum als selbständige asketische Übungen aufstellen. Nicht nur daß die Unterdrückung des Sexualtriebes regelmäßig als das höchste asketische Ideal angesehen wird, wie ja auch die sexuellen Versuchungen die am schwierigsten zu bekämpfenden sind, sondern es stehen auch, wie wir bei näherer Betrachtung sehen werden, die verschiedenartigen asketischen Übungen fast alle in irgendeinem Zusammenhang mit dem Sexuellen.

Jedem, der mit der Psychoanalyse und mit der Rolle, die das Sexualleben überhaupt spielt, vertraut ist, muß dies fast als selbstverständlich erscheinen. Auch die Asketen selbst scheinen ja den Zusammenhang größtenteils erkannt zu haben. In ihrer Lebensgeschichte finden wir stets Aufzeichnungen, wie sie die sexuelle Versuchung durch Fasten, Selbstkasteiungen oder dgl. zu bekämpfen suchen. In Athanasius' *Vita Antonii* (Kap. VII) heißt es, daß Antonius, um die Versuchungen des Fleisches zu bekämpfen, seinen Körper in immer strengere Zucht nahm: „Wenn ich schwach bin, eben dann bin ich stark“. Und Hieronymus schreibt in dem berühmten Brief „ad Eustachium de servanda virginitate“, daß er den sexuellen Versuchungen mit wochenlangem Fasten, Selbstkasteiungen und Wüstenwanderungen begegnete (Kap. VII). Auch bei russischen Asketensekten treten diese Zusammenhänge deutlich hervor. Bei den Chlüsten z. B. zielt alles auf sexuelle Askese hin, und schärfste Rigorosität wird angewandt. Wo gleichzeitig auf Fasten Gewicht gelegt wird, geschieht dies auch gerade in Verbindung mit der Bekämpfung des Sexualtriebes. Das Fleischverbot wird nicht selten direkt mit dem Hinweis begründet, daß Fleisch die sexuelle Begierde erzeuge. Das Alkoholverbot wird mit der Bibelstelle Eph. 5, 18 belegt, die in der slavonischen Bibel heißt: „Betrinket Euch nicht mit Wein; denn darin ist Unzucht“. Berauschende Getränke werden also verboten, weil sie — wie auch das Fleisch — die sinnliche Lust erregen²⁾.

1) Vgl. Zöckler, Askese und Mönchtum, S. 5ff.

2) Vgl. Karl Konrad Graß, Die russischen Sekten. I. Die Gottesleute (Chlüsten). Leipzig 1905. S. 309ff. Entsprechende Motivierungen finden wir auch bei den Skopzen. Vgl. Graß, loc. cit. II. Die weißen Tauben oder Skopzen. Leipzig 1909. S. 744ff. — Ein Beispiel von dem Zusammenhang zwischen Fasten und Sexualaskese ist folgendes: Von jedem Mitgliede der Sekte der Chlüsten wird absolute sexuelle Abstinenz verlangt. Wer verheiratet ist, soll mit seinem Weib als wie mit einer Schwester leben. Getrenntes

Einzelne Forscher unterscheiden innere und äußere Askese, d. h. Übungen innerer seelischer Art (wie Gebet, Kontemplation usw.) und Selbstdisziplinierung, die auf das äußere Leben Bezug hat (Fasten, Armut, sexuelle Enthaltbarkeit, Selbstkasteiungen usw.)¹⁾. Da innere und äußere Übungen jedoch fortwährend ineinander übergehen, läßt sich diese Unterscheidung schwer durchführen. Wenigstens lassen sich unmöglich zwei ganz verschiedene Formen von Askese aufstellen, eine, die der inneren geistigen Sphäre und eine, die der äußeren physischen angehört. Der Dualismus zwischen „geistig“ und „natürlich“, der alle Askese prägt, macht es überhaupt äußerst schwer von einer „inneren“ Askese zu reden, ohne diese gleichzeitig mit einer Unterdrückung des Trieblebens, einer Entsagung der natürlichen Wünsche, in Verbindung zu setzen.

Dies tritt noch klarer hervor, sobald wir das Verhältnis der Askese zur Mystik ins Auge fassen. Die Religionsgeschichte lehrt, daß die Askese — in dem Sinne, wie der Begriff hier gefaßt ist — den Rahmen der Ethik meist sprengt und zur Mystik hinüberleitet. Im asketischen Dualismus, der das „Natürliche“ negiert und das „rein Geistige“ als das eigentlich Wertvolle betont, liegt eine gewisse passive Einstellung zur Ethik im gewöhnlichen Sinne und eine einseitige Betonung des „rein Religiösen“²⁾. „Die Empfindung und Süßigkeit in der mystischen Ekstase“ — schreibt Teresa di Jesu, die Psychologin unter den Mystikern — „sind so außerordentlich, daß man nichts damit vergleichen kann. Wenn die Erinnerung daran fest bliebe, so müßte die Seele immerwährend Ekel an den Freuden hiernieden empfinden; daher kommt es aber auch, daß sie alle Dinge der Welt gering achtet“³⁾. In allen asketisch gerichteten Religionen sehen wir, wie die Askese als Vorbereitung zu Ekstase, Vision,

Schlafen wird jedoch nicht verlangt: Wenn man fastet, hat man kein Begehren nach Sexualverkehr, selbst wenn man mit dem Weibe in einem Bette liegt. (Graß, loc. cit. I, S. 314.)

1) Zöckler unterscheidet negative Askese (Askese der Enthaltung, sich betätigend auf den besonderen Gebieten: a) des diätetischen Lebens, b) des geschlechtlichen Lebens, c) des häuslichen Lebens, d) der Körpermißhandlung) und positive Askese (Askese der Erhebung, geübt entweder a) als Gebets- und Kontemplationsaskese Einzelner, b) als gottesdienstliche Askese).

2) Harnack (loc. cit. S. 23) bezeichnet das rein religiöse Christentumsideal, das im alten Mönchtum gebildet wurde, als „übersittlich“.

3) Werke der heil. Theresia von Jesu, übersetzt von Ludw. Clarus, IV. Bd., Regensburg 1870, S. 51f.

Traum und dem eigentlichen mystischen Erlebnis dient. Und hierin liegt ohne Zweifel ein Hauptmotiv der asketischen Handlung, ja für viele die wesentliche Bedeutung der Askese. Die Unterdrückung des natürlichen Triblebens ist den Asketen ein Mittel zur Erlangung bestimmter seelischer, mystischer Erlebnisse. Die Asketen wollen die eigentlichen „religiosi“ sein.

Die katholische Ethik betont stark die meritorische Seite des asketischen Lebens. An und für sich hat aber die Askese nichts mit einer meritorischen Moralauffassung zu tun. Ihre eigentliche Basis ist der Dualismus in der Auffassung des „geistigen“ und des „natürlichen“ Lebens und der damit zusammenhängende Konflikt. Die katholische Motivverschiebung nach der Richtung des Meritorischen hin ist sekundär und hängt mit der Betonung des Gesetzes und des Lohngedankens in der katholischen Ethik zusammen. Für die psychologische Analyse ist es von entscheidender Bedeutung, mit klaren und eindeutigen Begriffen zu arbeiten. Man darf nicht aus dem Auge lassen, daß die Askese im eigentlichen Sinne ein anderes Ziel hat als die Erwerbung eines „Meritums“, auch wenn sie bisweilen mit Elementen einer meritorischen Moralauffassung verbunden sein kann.

In entsprechender Weise müssen wir die eigentliche Askese und gewisse magische Vorstellungen, denen wir überall in der Religionsgeschichte begegnen, voneinander trennen. Besonders bei primitiven Völkern finden wir häufig die Auffassung, daß bestimmte „asketische“ Handlungen — wie Fasten, Reinigungsprozesse, Selbstkasteiungen — dazu dienen, einen bestimmten Einfluß auf die göttlichen Mächte auszuüben. Von einer wirklichen Askese kann man nicht reden in Fällen, wo das Motiv nicht asketischer Art ist, wo es sich weder um eine Disziplinierung des geistigen Lebens noch um eine Unterdrückung des Körperlichen als einer minderwertigen Funktion überhaupt handelt. Wir haben es nur mit ganz bestimmten Ausdrücken einer magischen Religionsauffassung zu tun. Wie die Fastenzeremonien ihren Ursprung in der magischen Vorstellung haben mögen, daß eine freiwillige kürzere Hungerperiode eine wirkliche Hungersnot abwehren könne, so mögen die Selbstkasteiungen ihre Begründung in der Vorstellung haben, daß sie ein Surrogat seien für Qualen viel schwererer Art, auferlegt von beleidigten göttlichen Mächten¹⁾.

1) Vgl. T. C. Hall, *Ascetisme*. Enz. R. a. E.

Ich unterscheide also solche asketische Handlungen, die ihr wesentliches Motiv in einer meritorischen Ethik oder einer magischen Religionsauffassung haben, und solche, deren Ziel es ist, das natürliche Triebleben einer religiös-ethischen Entwicklung zuliebe zu unterdrücken. Nur diese letzteren können wir als im strengeren Sinne asketisch bezeichnen, wenn auch die Unterscheidung oft schwer durchzuführen ist. Besonders da es, wie die katholische Ethik deutlich zeigt, viele Übergangsformen gibt.

Die folgende Untersuchung begrenzt sich auf die Askese im strengeren Sinne, unter besonderer Berücksichtigung der Sexualaskese. Mein Wunsch geht dahin, daß die Untersuchung selbst Stoff genug zur Rechtfertigung dieser Begrenzung liefern möge.

2. Katholische und evangelisch-lutherische Gesichtspunkte.

Um für die folgende Problemstellung einen Hintergrund zu finden ist es dienlich, zunächst die Wertung der Askese innerhalb des katholischen und des evangelisch-lutherischen Christentums klarzulegen.

Charakteristisch für die katholische Auffassung sind folgende vier Merkmale:

1. Die offizielle Kirche hat die Askese sanktioniert und sich dienstbar gemacht. Ursprünglich war die Askese wohl wesentlich individuellen Bedürfnissen entsprungen¹⁾. In mancher Hinsicht bezeichnet sie direkt eine Reaktion gegen die organisierte Kirche: „Es gibt zwei Menschenklassen“, — heißt es bei Cassianus²⁾ — „vor denen ein Mönch vor allem zu fliehen hat: Bischöfe und Weiber“. Die Kirche nahm aber die Askese in ihren Dienst, indem sie sich das asketisch-kontemplative religiöse Ideal des Mönchtums zu eigen machte. Damit erfolgte die Einordnung der Weltflucht unter das Kirchenregiment, wodurch die Askese im kirchlichen Haushalt in der Tat ein positives „weltliches“ Ziel

1) Es ist nicht leicht zu entscheiden, ob die christliche Askese, wie sie besonders im Einsiedlerleben und Mönchtum zum Ausdruck kam, mit dem Einfluß orientalischer Religionen wesentlich in Verbindung steht, oder ob sie auf Impulse neutestamentlichen Christentums zurückzuführen ist. Ich möchte annehmen, daß man in der geschichtlichen Ableitung der chr. Askese aus antiken Bestrebungen zu geneigt gewesen ist, von ihren christlichen Wurzeln abzusehen. Vgl. K. Schjelderup „Mystiken som element i Jesu fromhetsliv“ in Norsk teologisk Tidsskrift, 1923, und Ludw. Lemme, Christliche Ethik, Berlin 1905, I. S. 523.

2) De Coenob. Inst. XI. 17.

bekam¹⁾. Weltflucht im Dienst der Weltkirche, Weltherrschaft im Dienst der Weltentsagung, wurde zum Ideal. Die Kirche hatte eingesehen, daß, wie Goethe sagt: „Wer auf die Welt wirken will, muß sich mit ihr nicht einlassen“. „Weil der Himmel regieren soll“ — bemerkt Harnack —, „so regiert die Askese, und weil er regieren soll, darum muß die Askese sich die Welt untertan machen, d. h. es müssen der Priester und das Sakrament regieren“²⁾.

2. Mit der Verkirchlichung des asketischen Ideals hängt eine systematisierende Legalisierung der gesamten asketischen Praxis zusammen. Was ursprünglich individuellen asketischen Bedürfnissen entsprang, wird generalisiert und rubriziert. Handlungen, die an sich ohne Wert sind, im individuellen Entwicklungsgang jedoch von den einzelnen Asketen als Mittel zur Selbstzucht und Unterdrückung des natürlichen Trieblebens gebraucht wurden, erhalten zum Teil den Stempel der Allgemeingültigkeit, und erstarren in legalistischen Fesseln.

3. Nach katholischer Moralauffassung ist es dem Menschen gegeben, sich gewisse „merita“ vor Gott zu erwerben. Da darf es uns nicht Wunder nehmen, daß gerade die asketischen Handlungen, die mit ihrem „heroischen“ Gepräge direkt auf das höchste christliche Ideal hinzielen, sich ganz besonders zu meritorischen Zwecken eignen³⁾. Hierin liegt eine Gefahr der Veräußerlichung der asketischen Handlungen und einer Verschiebung der Motivation: die Versuchung nämlich, sich asketische Übungen aufzuerlegen — nicht um das natürliche Triebleben zu unterdrücken oder die mystische Beschauung zu fördern, sondern um sich ein Meritum zu erwerben.

4. Mit obigen Merkmalen der katholischen Anschauung hängt nun noch ein viertes Moment zusammen: die Lehre von der doppelten Heiligkeit, die Trennung in eine höhere und eine niedrigere Vollkommenheit, und damit die Sprengung der Einheit im christlichen Lebensideal. — Die eigentliche Askese kann ja nie als ein allgemeines Ideal aufgestellt werden. Sie setzt sozu-

1) Dies gilt nicht von dem orientalischen Christentum.

2) Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, 4. Aufl. Tübingen 1910. S. 378. Vgl. 338.

3) Vgl. E. Dublanchy, Ascétisme (Dict. de Theol. Cath., Tome 1. Sp. 2057ff.): „En ce sens, on doit attribuer une grande valeur méritoire objective aux actes de renoncement qui sont, par leur nature même, des actes pénibles, exigeant de notre part un sacrifice parfois très considérable, surtout quand il est renouvelé fréquemment ou même incessamment continué.“ (Vgl. Thomas, Sum. theol.: magnitudo laboris pertinet ad augmentum meriti.)

sagen eine „niedrigere Klasse“ von Menschen als Aktionsbasis voraus, falls in dieser Welt das Leben überhaupt fortgesetzt werden soll. Daher kann auch keine Kirche, die Anspruch darauf erhebt, eine Weltkirche zu sein, das asketische Mönchideal als das einzig christliche aufstellen. Durch die Lehre von den „consilia evangelica“¹⁾ hat die katholische Kirche das Ideal modifiziert und die Unterscheidung zweier Arten von Vollkommenheit ermöglicht. „Praecepta“ und „consilia evangelica“ werden unterschieden: diese sind nur für eine Minderzahl bestimmt und setzen eine Vollkommenheit voraus, die „über dem Gesetz“ steht. — Diese Spaltung des christlichen Ideals bringt in die moralische Betrachtung einen unvermeidlichen Doppelsinn hinein. Das christliche Liebesgebot verliert seine Allgemeingültigkeit, sobald von besonders verdienstvollen religiösen und ethischen Mitteln die Rede ist. Indem man die Askese als einen Weg bezeichnet, der die Möglichkeit zur Erlangung einer Vollkommenheit bietet, die anderes nicht zu erreichen ist, macht man dadurch eine wirklich organische, positive Wertung des allgemeinen Kulturlebens zur Unmöglichkeit.

In zweierlei Hinsicht führte die Reformation zu einer Auflösung des katholischen Askesebegriffs:

1. Die grundlegende Glaubenskonzeption der „*justificatio sola fide*“ bedeutet einen entscheidenden Bruch mit der Lehre vom Meritum.

2. An die Stelle des asketischen Lebens, bzw. in dieselbe Linie wie dieses, wird das allgemeine Berufsleben gestellt, wobei der Eigenwert des Kulturlebens prinzipiell anerkannt, mithin die Einheitlichkeit des christlichen Lebensideals ermöglicht wird.

Es wäre jedoch ein Irrtum zu glauben, daß Luther mit der Askese in jeder Form gebrochen habe. Aus einer Reihe von Aussagen geht mit aller Deutlichkeit hervor, daß er trotz prinzipieller Loslösung das primäre Triebleben noch immer als etwas minderwertiges betrachtet. „Wer ist es in aller Welt“, — schreibt er — „der nicht lieber wollt keusch und ohn Weib leben, wo er so wohl

1) Bellarmin: *Consilium perfectionis vocamus opus bonum a Christo nobis non imperatum, sed demonstratum, non mandatum, sed commendatum.* — In der Definition der Askese bei Dublanchy heißt es: „*L'ascétisme chrétien, considéré dans son ensemble, est la pratique du renoncement évangélique, exigé par la loi chrétienne ou simplement conseillé comme moyen de tendre plus sûrement à la perfection chrétienne ou de contribuer plus efficacement au bien commun de la société chrétienne.*“

könnt als er wollt¹⁾. Denn wer die Gabe hat, daß er ohne Weib leben kann, „der ist ein Engel auf Erden, und er hat ein ruhiges Leben“²⁾. Luther kannte auch die Askese in der Form der Selbstzucht. „Fasten und leiblich sich bereiten ist eine feine gute Zucht“, heißt es im „Kl. Katechismus“. Das Gewicht wird hier nicht auf die Zerstörung des Leibes gelegt, sondern auf die sittliche Pflicht, durch Gebet und Fasten und ein nüchternes Leben die „böse Lust“ zu dämpfen und den Leib der Seele untertan zu machen³⁾.

Die prinzipielle Auflösung der katholischen Auffassung, die mit dem Durchbruch des reformatorischen Gedankens zur Tatsache wurde, erhielt ihre Sanktion in der „Confessio Augustana“⁴⁾, und setzte sich in der späteren evangelischen Ethik durch. Indessen ist wie bei Luther, so auch bei vielen seiner theologischen Nachfolger eine gewisse Unsicherheit in der Beurteilung der Askese als solcher zu spüren. Ihre verständnislos negative Einstellung der katholischen Kirche gegenüber führte sie häufig dazu, in einseitiger Bekämpfung des meritorischen Charakters der Askese diese selbst in jeder Form zu verwerfen⁵⁾. Und doch finden wir nicht nur innerhalb des Pietismus, sondern teilweise auch beim Methodismus, eine gewisse positive Wertung einzelner Seiten der asketischen Praxis. Auch eine Reihe von lutherischen Theologen gibt zu, daß die Askese (z. B. als „disciplina corporalis“) nicht ohne Bedeutung ist, und weist ihr einen bestimmten Platz im ethischen System an⁶⁾. Bei verschiedenen evan-

1) „Bedenken und Unterricht von den Klöstern etc.“. Luther, Sämtliche Werke, Erl. Ausg. Bd. 28, S. 14.

2) „Predigten über etliche Kapitel des Ev. Matthäi“. S. W. Bd. 44, S. 153.

3) Vgl. S. W. Bd. 7, S. 138: „Fasten muß man, wachen muß man, arbeiten muß man, geringe Kleider tragen muß man.“ „Aber dieselben Werke müssen nicht geschehen in der Meinung, daß dadurch der Mensch fromm werde vor Gott . . . sondern nur in der Meinung, daß der Leib gehorsam werde und gereinigt von seinen bösen Lüsten.“ (Bd. 27, S. 189.)

4) Vgl. Art. 20, wo die Rede ist von „kindischen unnötigen Werken, als Rosenkränze, Heiligen-Dienst, Mönchewerden, Wallfahrten, gesatzte Fasten, Feiern, Bruderschaften etc.“ „Wer nu vermeinet solchs durch Werke auszurichten und Gnade zu verdienen, der verachtet Christum und sucht ein eigen Weg zu Gott wider das Evangelium.“

5) Besonders die orthodoxe Theologie des 17. Jahrhunderts.

6) Herm. Schultz z. B. charakterisiert die Askese als „das reinigende Handeln“, und „eine Gymnastik der Seele“ (Grundriß der evang. Ethik, Göttingen 1891), und Ludw. Lemme definiert sie als eine „der Reinigung von weltlichen Neigungen dienende Bußzucht.“ (Chr. Ethik, I. S. 521).

gelischen Ethikern — hauptsächlich dem konservativeren Lager angehörend — finden wir auch Andeutungen der dualistischen Anschauung, die ja die Grundlage der Askese im strengeren Sinne ist¹⁾.

Im allgemeinen ist jedoch innerhalb des evangelisch-lutherischen Christentums von der Askese als prinzipiellem ethischem Begriff nicht mehr die Rede. Wenn die Unentbehrlichkeit der Askese dann und wann noch geltend gemacht wird, geschieht dies regelmäßig aus der Betrachtung heraus, daß moralische Entwicklung ohne Übung nicht möglich sei. Übung aber umfaßt die ganze Vielfältigkeit der Aufgaben des gesamten moralischen Lebens. Daher kann von diesem Gesichtspunkt aus die Askese höchstens als pädagogisches Mittel angesehen werden²⁾. Der gegebenen Begriffsbestimmung nach ist aber die Askese etwas anderes, als eine Reihe pädagogischer Hilfsmittel zum Gebrauch für das gesamte Moralleben. Hieraus ergibt sich das Problem, ob die reformatorische Auflösung des katholischen Askesebegriffs eine Überwindung der Askese als solcher bedeutet. Mit anderen Worten: ob es möglich ist, die Askese im eigentlichen und strengeren Sinne als einen religiös-ethischen Begriff aufzustellen und ihr aus ihrer Eigenart heraus eine positive Wertung zuzuteilen.

3. Psychologische Problemstellung.

Die katholische Auffassung der Askese ist aus allgemein-ethischen Gesichtspunkten heraus bedenklich. Die obige Zusammenstellung charakteristischer Merkmale zeigt schon allein mit aller Deutlichkeit die ethischen Bedenken bei der katholischen Theorie. Solange die Askese als eine besondere, prinzipiell geforderte und methodisch regulierte Aufgabe angesehen wird, besteht immer die Gefahr der Mechanisierung des religiösen und moralischen Lebens, wodurch gleichzeitig die Autonomie der ethischen Handlung erschwert wird.

Diese Kritik der katholischen Auffassung erschöpft aber selbstverständlich die Wertung der Askese nicht. Wie die dogmatischen Lehrsysteme im Verhältnis zur Religion selbst sekundär sind, ist die asketische Theorie sekundär im Verhältnis zur asketischen Lebenseinstellung. Die Geschichte der christlichen Askese zeigt, daß sie ihren Ursprung im individuellen Bedürfnis hat³⁾, und jede allgemeine religionsgeschichtliche Betrachtung

1) Vgl. Ausdrücke wie „mortificatio carnis“, die „böse Lust“ u. dergl.

2) Vgl. Scheel, Askese, in R. G. G.

3) Vgl. Harnack, Das Mönchtum etc. S. 12ff., 16ff.

bestätigt dies. Auch lehren uns zahlreiche Formen moderner religiöser Sektenbildungen, daß selbst in Kreisen, die unter evangelisch-lutherischem Einfluß erzogen sind, das Bedürfnis nach Askese stark sein kann. Das auffallend große Interesse unserer eigenen Zeit für die Askese orientalischer Religionsformen deutet ebenfalls darauf hin, wie auch eine Reihe asketischer Einzelfälle, die den meisten Seelsorgern und Nervenärzten nicht unbekannt sein dürften.

Wo liegt nun der tiefste Grund dieses Bedürfnisses nach Askese? Was will sie eigentlich und worin liegt ihre Bedeutung für die Menschen, die sie betreiben?

Die traditionelle Ethik beschäftigt sich scheinbar viel zu viel mit abstrakten Prinzipien und Begriffen und läuft dabei Gefahr, das lebendige Material selbst zu ignorieren. Wenn ein Phänomen, wie die Askese, untersucht wird, so geschieht dies fast immer von allgemeinen moralischen Prinzipien aus, ohne gründliche Erforschung der faktischen Bedeutung, die sie an und für sich haben könnte. Aus der eigenen, als richtig erkannten ethischen Gesamtanschauung heraus nimmt man die Wertung vor, ohne zu bedenken, daß diese Anschauung selbst individuell bedingt und ein Produkt des Zufalls sein kann. Eine Wertung aber, die der Askese als einer lebendigen Realität gerecht werden will, muß vor allem auf das Verständnis der ihr zugrundeliegenden menschlichen Bedürfnisse und Motive gegründet sein. In diesem Sinne muß die Beurteilung der Askese und ihrer religiös-ethischen Bedeutung ihren Ausgangspunkt in der Askese der Asketen nehmen, mit andern Worten wir müssen durch eine Untersuchung dieser Askese selbst — nicht ihrer Theorie — das richtige Verständnis für ihr eigentliches Wesen zu finden suchen.¹⁾ Das aber führt uns von der theoretischen Ethik zur Psychologie hinüber.

Zwei Momente sind es, mit denen die frühere christliche Ethik nicht hinlänglich gerechnet hat, trotzdem sie mit besonderer Deutlichkeit zeigen, wie notwendig eine psycholo-

1) Dies ist um so mehr notwendig, als es sich ja erfahrungsgemäß gezeigt hat, daß die Askese auch in positiver ethischer Hinsicht eine außerordentlich große geschichtliche Bedeutung gehabt hat. Ein Forscher wie Harnack urteilt: „Immer ist es das Mönchtum gewesen, welches die sinkende Kirche gerettet, die verweltlichte befreit, die angegriffene verteidigt hat. Es hat die erkaltenden Herzen erwärmt, die widerspenstigen Geister gezügelt, der Kirche entfremdeten Völker wiedergewonnen. Dieser Hinweis allein lehrt, daß wir in dem Mönchtum des Abendlandes einen Kirchen- und Kulturfaktor ersten Rangs zu erkennen haben.“ (Das Mönchtum, S. 27.)

gische Untersuchung der Askese ist: erstens der pathologische Charakter zahlreicher asketischer Phänomene, und zweitens der enge Zusammenhang der Askese mit dem Geschlechtsleben.

Daß eine Reihe religiöser Phänomene — besonders solcher, die mit der Askese in Verbindung stehen (Selbstkasteiungen, Kastration, verschiedene Formen der Extase, Halluzinationen usw.) — zum wesentlichen Teil in das Gebiet der Pathologie gehören, ist wohl jetzt allgemein anerkannt und soll hier nicht näher behandelt werden. „Den Löwenanteil in der Pathologie der Volksseele“ — schreibt Dr. M. Friedmann in seiner berühmten Arbeit „Über Wahnideen im Völkerleben“¹⁾ — „beansprucht zu allen Zeiten das religiöse Denken“. — Vornehmlich haben französische Religionspsychologen sich mit dem Studium des Grenzgebietes zwischen dem Normalpsychologischen und dem Psychopathologischen beschäftigt und dabei das Pathologische mehrerer Religionsformen nachgewiesen²⁾. Zweifellos ist eine Wertung der asketischen Phänomene nur in Verbindung mit der Psychopathologie möglich, denn selbst da, wo man nicht eigentlich von psychopathologischen Defekten reden kann, zeigt es sich, daß gewisse Phänomene, die man früher als unmoralisch bezeichnete, von medizinischem Gesichtspunkte aus als krankhaft zu bezeichnen sind³⁾.

Gerade auf dem psychopathologischen Gebiet treten auch die Beziehungen zwischen dem religiösen und dem sexuellen Leben klar zutage. Ärzte weisen auf die starke Sinnlichkeit religiöswärmerischer Geisteskranker hin und auf die bunte Vermischung religiöser und erotischer Delirien in manchen Psychosen, besonders auf masturbatorischer Grundlage⁴⁾. Auch die grausamwollüstigen Selbstkasteiungen, Blutschande, Selbstkastrationen und a. m. entspringen meist einem sexuell-religiösen krankhaften Empfindungsleben⁵⁾.

1) Grenzfragen des Nerven- und Seelenlebens, VI—VII, Wiesbaden 1901, S. 16.

2) Vgl. die Schriften Pierre Janets, und E. Murisier, *Les Maladies du Sentiment religieux*. 2 ed. Paris 1903.

3) Vgl. O. Pfister, *Zum Kampf um die Psychoanalyse*, Leipzig, Wien u. Zürich 1920, S. 335ff.

4) Vgl. Krafft-Ebing, *Psychopathia sexualis*. 16. Aufl. bei A. Moll, Stuttgart 1924, S. 9.

5) Schon in J. B. Friedreich „Systematisches Handbuch der gerichtlichen Psychologie“ (Leipzig 1835, S. 388f.) lesen wir: „Es ist überhaupt merkwürdig, daß zwischen der religiösen Schwärmerei und dem Sexualsysteme ein besonderer Zusammenhang Statt findet. Das religiöse Irrseyn

Den Zusammenhang zwischen Religiösem und Sexuellem finden wir jedoch nicht nur in den ausgeprägt pathologischen Fällen. Charakteristisch ist, daß religiöse Schwärmerei besonders dem Pubertätsalter angehört, wie ja auch sonst oft unbefriedigte Erotik in der Religion ein Äquivalent sucht und findet. Wir sehen ja auch, daß die Askese sich ganz besonders gegen das Sexualleben richtet und daß das ganze Leben des Asketen oft in einem einzigen gewaltigen Kampf gegen den Geschlechtstrieb aufgeht. — Auch inbezug auf diesen Punkt ist es somit einleuchtend, daß eine Untersuchung und Wertung der Askese nur im Zusammenhang mit einer psychologischen Analyse ihrer Beziehungen zum Sexualleben möglich ist. Überhaupt haben wir es hier mit Verhältnissen zu tun, die für die Religionsforschung zweifellos immer neue Gesichtspunkte abgeben werden. Die Religionspsychologie ist nur im Zusammenhang mit der Sexualpsychologie denkbar.

Aus dem Zusammenhang der Askese mit Pathologie und Sexualleben ergibt sich die Notwendigkeit psychopathologischer und sexualpsychologischer Untersuchungen. Übrigens genügt eine ganz einfache Betrachtung, um uns zu überzeugen, daß wir die Askese auf psychologischer Grundlage zu werten haben.

Will man sich nicht auf einen rein formalistischen Standpunkt stellen, so kommen in der Tat bei allen Moralproblemen zwei Dinge in Betracht: einmal die Frage nach subjektiven Motiven und zweitens die Frage nach objektiven Zielen und Wirkungen. Den klassischen Ausdruck für diese Forderung finden wir bei Jesus: „Nichts kommt von außen in den Menschen hinein, was ihn verunreinigen könnte, sondern die Dinge, die aus ihm herauskommen, die sind es, die den Menschen unrein machen“ (Mark. 7, 15). „An ihren Früchten werdet ihr sie erkennen. Man liest doch nicht Trauben von den Dornen oder Feigen von den Disteln?“ (Math. 7, 16). In dem Moment aber, wo sich die Frage nach den Motiven und den Wirkungen der moralischen Handlung meldet, ist auch der Übergang zur Psychologie gegeben. Eine Wertung, die mit der empirischen Wirklichkeit in Übereinstimmung sein will, setzt die Einsicht in die Motive und Wirkungen

und der Fanatismus sind besonders mit Krankheiten der Genitalien verbunden, so wie man auch bei psychischen Kranken der Art häufig Onanie und geschlechtliche Ausschweifung findet. Das religiöse und das verliebte Irresein wechseln häufig miteinander ab. Die religiös schwärmerische Familie Dutartes trieb Blutschande unter sich . . .“

der Handlung, wie sie nur eine psychologische Analyse geben kann, voraus.

Dies umschließt auch die Antwort auf einen Einwand, der sich ganz naturgemäß gegen die psychologische Analyse als Hilfsmittel der moralischen Wertung erhebt: die Psychologie als solche ist prinzipiell eine reale Wissenschaft und unterscheidet sich daher grundsätzlich von der Ethik, die eine normative Wissenschaft ist. Die Aufgabe der Psychologie ist allein, die psychischen Prozesse zu beobachten, zu beschreiben, sie, wenn möglich, zu erklären und für den Verlauf des psychischen Lebens Gesetze aufzustellen. Mit der Frage, was recht sei oder was recht sein soll, hat sie nichts zu tun. — Nun ist es zwar richtig, daß die Psychologie als solche keine Wertungen vornimmt und keine Normen für recht und unrecht aufstellt. Wir dürfen jedoch nicht außer Acht lassen, daß das Moralleben selbst seine seelische Grundlage und seinen Verlauf hat. Jeder moralische Zwiespalt bedeutet, psychologisch gesehen, in Wirklichkeit einen Konflikt zwischen Willen und Impuls, d. h. zwischen seelischen Elementen, die allein die Psychologie entwirren kann¹⁾. Wenn wir die individuelle Anwendung der sittlichen Normen bedenken, ist eine psychologische Analyse für das Verständnis von entscheidender Bedeutung.

In diesem Zusammenhang sei auch der Bedeutung des unbewußten Seelenlebens für die ethische Wertung gedacht. Überall, wo es das Persönlichkeitsleben gilt, ist es durchaus notwendig, die unbewußten Tendenzen und Prozesse zu berücksichtigen. Man darf nie vergessen, daß hinter der bewußten Absicht, die eine Handlung bestimmt, oft eine andere steckt, die dem Bewußtsein verborgen bleibt. Und diese unbewußte Absicht kann oft das Entscheidende sein. Sie bestimmt auch den Grad der Intensität der bewußten Absicht und beherrscht somit das Tun nach Inhalt und Gefühlswert²⁾. Wie wir sehen werden, läßt ein Phänomen, wie die Askese, sich nur an Hand einer Analyse des Einflusses der unbewußten Tendenzen auf das Seelenleben erfassen. Charakteristisch ist ein Wort der Katharina von Genua. Auf die Frage, warum sie die außerordentlich strengen asketischen Übungen triebe, gab sie folgende

1) Vgl. J. A. Hadfield, *Psykologi och Moral. Till svenska av I. v. Tell*. 2. Uppl. Stockholm 1924, S. 11ff.

2) Vgl. O. Pfister, *Psychoanalyse und Sittlichkeit* (Federn u. Meng, *Das psychoan. Volksbuch*. Stuttgart 1926, S. 480ff.)

Antwort¹⁾: „Ich weiß es nicht. Aber ich fühle mich innerlich gezogen es zu tun, ohne irgend ein Sträuben, und ich glaube, Gott will es so; aber er will nicht, daß ich etwas dagegen einwende.“

Ein eigentümliches Wechselverhältnis besteht zwischen der Askese als individuellem Phänomen und der Askese als Glied eines bestimmten Systems oder einer Theorie. Individuelle Askese „steckt an“ und kann selbst die Bildung eines asketischen Systems verursachen²⁾. Zugleich aber kann das System als ein Motiv zu individueller Askese anregen und dieser ihr bestimmtes Gepräge geben³⁾. Wie oben angedeutet, hat meiner Auffassung nach die Askese als verbreitetes religionsgeschichtliches Phänomen ihren Ursprung im individuellen Bedürfnis, worauf auch die folgende Untersuchung entschieden hindeutet. Es scheint mir vor allen Dingen die Aufgabe zu sein, hinter die Theorien der Askese zu kommen, wie sie innerhalb bestimmter kirchlicher und metaphysischer Systeme Raum gefunden haben, und so in das eigentliche Wesen der Askese, wo und wann wir ihm in der Religionsgeschichte begegnen, einzudringen.

Anstatt mich in historische Detailuntersuchungen und systematische Spekulationen zu verlieren, habe ich vorliegende Arbeit auf drei Fragen konzentriert, die ich im Lichte moderner psychologischer Untersuchungen zu beantworten versuchen möchte.

Die erste Frage: Was treibt den Menschen zur Askese?

Die zweite Frage: Welche Wirkungen hat die Askese?

Die dritte Frage: Welchen Wert hat die Askese?

Insofern ist diese Arbeit ein Glied der Bewegung, die von allgemeinen religionsphilosophischen Spekulationen weg zu konkreten empirischen Untersuchungen und damit möglicherweise zu verifizierbaren Resultaten führt.

4. Die Psychologie des Unbewußten.

Die außerordentlichen Fortschritte der neuesten psychologischen Forschung sind naturgemäß für die Betrachtung religionswissenschaftlicher Probleme von einschneidender Bedeu-

1) Leben und Schriften der heil. Katharina v. Genua. Deutsch v. P. Peter Lechner. Regensburg 1859. S. 54.

2) Zahlreiche Beispiele in der Geschichte der Askese der ersten chr. Jahrhunderte.

3) Wie z. B. die katholische Theorie. Vgl. Zöckler, loc. cit. S. 5: „des Einsiedlers bemächtigt sich immer wieder der Geselligkeitstrieb, und aus den Asketenvereinen streben immer wieder Einzelne hinaus ins Anachoretentum.“

tung. Durch die wissenschaftliche Einsicht in das menschliche Seelenleben werden die Probleme in ein ganz neues Licht gerückt und oft ergeben sich aus der modernen Psychologie überraschend neue und fruchtbare Gesichtspunkte für eine Reihe von Problemen des religiösen Lebens. Die Religionspsychologie als Wissenschaft ist über die ersten Anfänge noch nicht hinaus, ja man kann in vieler Hinsicht sogar über ihre Methode noch streiten. Eines jedoch dürfte kaum mehr zu bestreiten sein: die wissenschaftlichen Prinzipien der religionspsychologischen Forschung müssen der allgemeinen wissenschaftlichen Psychologie folgen und mit ihr in Übereinstimmung sein¹⁾.

Bedeutungsvoll für die Religionsforschung scheint vor allem die allerneueste Entwicklung der Psychologie. Eine neue Phase in der Entwicklung der wissenschaftlichen Psychologie bricht bekanntlich an mit Fechners Grundlegung der Psychophysik und der folgenden reichen Entwicklung der rein experimentellen Psychologie. Die Untersuchungen der Experimentalpsychologie wandelten die Psychologie aus einer wesentlich spekulativen philosophischen Disziplin in eine wirkliche Fachwissenschaft um. Innerhalb der modernsten Entwicklung ist jedoch gegen die einseitig experimentell gerichtete Schulpsychologie eine starke Reaktion merkbar²⁾. Das Neue, das dazu gekommen ist, liegt vor allem in der Hervorhebung der unbewußten Grundlage im Seelenleben und der damit gegebenen stärkeren Betonung des Trieblebens und seiner Dynamik. Man spricht schon von einer neuen „Tiefenpsychologie“³⁾. Durch eine Reihe psychopathologischer Untersuchungen ist konstatiert worden, welch fundamentale Bedeutung die nicht-rationellen, unbewußten mentalen Prozesse haben. Die bahnbrechenden Studien Sigmund Freuds haben sogar zu der Annahme geführt, daß überhaupt fast das ganze bewußte Geistesleben, besonders nach der Gefühlsseite hin, von subliminalen Motiven beherrscht und geleitet wird⁴⁾.

1) Vgl. James, loc. cit. S. 395. K. Oesterreich, Einführung in die Religionspsychologie. Berlin 1917, S. 6.

2) Teilweise wird die traditionelle Psychologie als eine „Oberflächenpsychologie“ charakterisiert. Vgl. Harald K. Schjelderup, Det underbevisste. Oslo 1925. S. 8ff.

3) Zuerst angewandt von dem Züricher-Psychiater E. Bleuler. Vgl. C. G. Jung, Das Unbewußte im normalen und kranken Seelenleben. 3. Aufl. der Psych. d. unbew. Prozesse. Zürich, Leipzig u. Stuttgart 1926. S. 14.

4) Vgl. Sammlung kl. Schriften zur Neurosenlehre I—V. Leipzig u. Wien. — Von Bedeutung für unsere Untersuchung ist die Folgerung,

William James und andere führende Religionspsychologen Amerikas arbeiteten noch wesentlich auf der Grundlage der traditionellen experimentellen Psychologie. Bei ihren religionspsychologischen Untersuchungen aber stießen sie gerade auf Probleme, die mit den Mitteln der Experimentalpsychologie nicht zu lösen waren. Mit großer Energie hat dann auch besonders James die Bedeutung des „unbewußten“ Seelenlebens für die Religion und ihre verschiedenen Formen hervorgehoben. Klar erkannte er das Dilemma: entweder bleibt das Unbewußte ein verschlossenes Gebiet — dann ist eine tiefere Religionspsychologie unmöglich; oder aber es gelingt den Weg zur psychischen Unterwelt zu finden — dann erst wird es möglich sein, Gesetze für die Religionsbildung festzustellen. Im unbewußten Hintergrund unseres Seelenlebens — schreibt er¹⁾ — scheinen die Werke des Genius ihren Ursprung zu haben und beim Studium der Bekehrung, der mystischen Erfahrungen und des Gebetes erkennen wir, eine wie bedeutende Rolle Eindrücke aus dieser Region im religiösen Leben spielen. Das Forschungsgebiet, das der Religionspsychologie angewiesen ist, zwingt sie auf den Weg einer Psychologie, die über die traditionelle hinausgeht.

Das Studium des unbewußten Seelenlebens, wie überhaupt die Erforschung des ganzen nicht-rationellen Trieblebens und

zu der das neuere Studium der Psychopathologie geführt hat: nämlich daß die abnormen Manifestationen der Psyche als extreme und unbalancierte Entwicklungsformen von Charakterzügen und Funktionen, die integrierende Teile der normalen Psyche sind, zu betrachten sind. Diese Auffassung ermöglicht ein Studium mehrerer Phänomene der normalen Psyche im Lichte ihrer pathologischen Entwicklungsformen. (Vgl. A. G. Tansley, *Den nya psykologien*. Svensk overs. ved Frey Svenson. Stockholm 1924. S. 15f.)

Wie oben erwähnt hat besonders die französische Religionspsychologie — die von der rein medizinischen Psychologie starke Impulse empfangen hat — ihre Hauptaufgabe im Studium des Grenzgebiets zwischen dem normalpsychologischen und dem pathologischen gesehen, um dadurch den Weg zum Verständnis der psychologischen Gesetze für die Religionsbildung zu bahnen.

Aber auch deutsche Religionspsychologen erkennen teilweise die Notwendigkeit an, bei der Erforschung wesentlicher Phänomene des religiösen Seelenlebens die Psychopathologie anzuwenden, wie man ja auch — wenn auch bedingt — auf die Bedeutung, die die psychoanalytische Forschung haben kann, hinweist. Vgl. z. B. K. Oesterreich, loc. cit. S. 6 u. 65ff.

1) James, loc. cit. S. 395f. Vgl. auch Pfister, *Die Aufgabe der Wissenschaft vom christl. Glauben in der Gegenwart*. Göttingen 1923, S. 16 und *Die Religionspsychologie am Scheidewege* (Imago VIII. 3).

seiner Dynamik, ist indessen mit besonderen Schwierigkeiten verbunden. Es darf uns daher nicht Wunder nehmen, daß den angewandten Methoden oft mit Skepsis begegnet wird. Abgesehen von aller Detailkritik, wird aber doch wohl jetzt allgemein anerkannt, daß die modernste psychopathologische Forschung dem Studium des unbewußten Seelenlebens neue Wege gebahnt und somit der Psychologie neue Methoden in die Hand gegeben hat¹⁾. Bedeutungsvolle Studien machten schon Pierre Janet und Morton Prince. Den eigentlichen Schlüssel aber fand erst Sigmund Freud durch die Psychoanalyse, mit der er in den letzten Jahren eine stets wachsende Anhängerschaft gewonnen hat²⁾.

Psychoanalyse ist der Name der von Freud begründeten Methode zur Erforschung des unbewußten Seelenlebens. Die Methode kann kurz charakterisiert werden als eine „Sammlung und Deutung assoziierter Einfälle“. Durch Deutung des vorwiegend automatischen Seelenlebens, so wie sich dieses vor allem in freien Einfällen — wesentlich in Verbindung mit Träumen und neurotischen Symptomen — äußert, sucht die Psychoanalyse eine Aufklärung des unbewußten Trieblebens und seiner Dynamik³⁾. Indessen wird das Wort Psychoanalyse auch in einer weiteren Bedeutung gebraucht, als eine umfassende Bezeichnung nämlich für die gesamte theoretische Einsicht, die man mit Hilfe der analytischen Methode gewonnen hat⁴⁾. Die Methode hat zu einer ganz bestimmten Auffassung einer Reihe seelischer Phänomene geführt, so daß man schon von einer neuen analytischen Psychologie reden darf. Von Bedeutung ist vor allem die Lehre von der Verdrängung, der Introversion, den symbolischen Manipulationen, der Fehlleitung psychischer Energien, der Sublimierung, der grundlegenden Bedeutung des Sexuallebens u. dgl.⁵⁾ — Es ist anzunehmen, daß die Gesichtspunkte und die bestimmten Theorien, zu denen die Psychoanalyse durch eingehende Detailforschung gelangt ist, auch in Fällen, wo eine direkte Be-

1) Vgl. Tansley, loc. cit. S. 17.

2) Vgl. Ernst Kretschmer, Medizinische Psychologie. 3. Aufl. Leipzig 1926. S. 9.

3) Vgl. Pfister, Die psychoanalytische Methode. 3. Aufl. Leipzig 1924, S. 24. Freud ist der Meinung, daß die Traumdeutung „die Via regia zur Kenntnis des Unbewußten im Seelenleben“ sei. (Die Traumdeutung. 5. Aufl. Leipzig und Wien 1919, S. 449.)

4) Vgl. Pfister, Zum Kampf um d. Psychoanalyse. S. 247.

5) Eine vorzügliche Zusammenfassung der Gesichtspunkte hat Pfister in „Die psychoan. Meth.“ gegeben.

nützung der analytischen Methode nicht möglich ist, in Anwendung gebracht werden können. So kann es in Fällen, die sich ihrer Natur nach der direkten Analyse entziehen, erforderlich sein, sich wesentlich auf Analogiefolgerungen zu stützen¹⁾.

Mehrere Phänomene des religiösen Lebens sind bereits psychoanalysiert worden. Freud hat selbst einzelne Grundbegriffe der primitiven Religionen untersucht, wobei er Gesichtspunkte aufstellt, die seine Auffassung der Religion als einer universellen Zwangsneurose begründen²⁾. Pfister hat die Glossolalie und verschiedene Frömmigkeitsformen analysiert³⁾. Reik hat versucht, mit Hilfe der Analyse die religiöse Intoleranz psychologisch zu erklären und die tiefsten Ursachen der religiösen Verschiedenheiten nachzuweisen⁴⁾. Und Kielholz hat durch eine psychoanalytische Untersuchung Jakob Böhmes einen Beitrag zur Psychologie der Mystik geliefert⁵⁾. Auch die Studien Herbert Silberers über die Mystik und ihre Symbolik verdienen Erwähnung⁶⁾.

Meines Wissens gibt es noch keine eigentlich analytische Untersuchung der Askese, abgesehen von vereinzelt wertvollen Beiträgen zu ihrem Verständnis in der psychoanalytischen Literatur. In zweifacher Hinsicht scheint eine solche Untersuchung von Bedeutung zu sein. Einmal liefern die Asketen ein umfassendes Material zur Beleuchtung der psychoanalytischen Theorien. Dann aber liegt die Annahme von vorne herein nahe, daß gerade

1) Den Weg hat Freud selbst gezeigt durch seine Arbeit „Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker“ (3. Aufl., Leipzig, Wien u. Zürich 1922), wo er einzelne Seiten des Seelenlebens und den Vorstellungskreis der Naturvölker mit Hilfe der „Psychologie der Neurotiker“ beleuchtet.

2) Freud, Totem und Tabu, derselbe, Zwangshandlungen und Religionsübungen (Samml. kl. Schr. z. Neurosenlehre II).

3) Pfister, Die psychologische Enträtselung der relig. Glossolalie u. der autom. Kryptographie (Leipzig u. Wien 1912), ders., Die Entwicklung des Apostels Paulus (Imago VI. 3), ders., Die Frömmigkeit d. Grafen L. v. Zinzendorf (2. Aufl. Leipzig und Wien 1925), ders., Hysterie u. Mystik bei Margareta Ebner (in Zum Kampf um die Psychan.), ders., Die Legende Sundar Singhs (Bern u. Leipzig 1926) u. a. m.

4) Th. Reik, Der eigene und der fremde Gott. Leipzig, Wien u. Zürich 1923. In einer Schrift „Flaubert u. seine Versuchung d. h. Antonius“ (Minden 1912) deutet Reik auch einige Gesichtspunkte zum Verständnis der Askese an.

5) Dr. med. A. Kielholz, Jakob Böhme. Ein pathographischer Beitrag zur Psychologie der Mystik. Leipzig u. Wien 1919.

6) H. Silberer, Probleme der Mystik und ihrer Symbolik. Wien u. Leipzig 1914.

bei dem Studium eines Phänomens wie das der Askese, wo das unbewußte Triebleben eine so offenbare Rolle spielt, die psychoanalytischen Gesichtspunkte sich besonders fruchtbar zeigen müssen.

5. Die Quellen der Untersuchung.

Die vorliegende Untersuchung schöpft hauptsächlich aus folgenden Quellen:

1. Die Analyse von zwei Fällen asketisch-mystischer Tendenzen. Fall 1, V. K., etwas über 30 Jahre alt, ursprünglich evangelischer Konfession, vom katholischen Mönchsleben stark angezogen. Fall 2, H. L., 22 Jahre alt, Student der Theologie. — Außerdem hatte ich durch längere Besuche in der Einsiedelei E. Gelegenheit den katholischen Einsiedler Frater D., einen etwa 45jährigen Augustinermönch, ziemlich eingehend analytisch zu studieren.

2. Meine Tagebuchaufzeichnungen früherer Erfahrungen aus zahlreichen längeren Aufenthalten in Benedictiner- und Franziskanerklöstern Mitteleuropas, in Mahayana-Buddhistenklöstern in China und Japan, in Hinayana-Buddhistenklöstern auf Ceylon und in Brahmanenklöstern in Indien, sowie aus meinem Verkehr mit Sadhus und Yogi in Benares, Gorakhpur und Rishikesh. — Wo, wie in den meisten Fällen, eine gründliche Analyse der einzelnen Individuen naturgemäß ausgeschlossen war, mußte die Beurteilung mehr subjektiver Art sein. Ohne Zweifel ist aber auch der persönliche Eindruck, wie er sich im intimen täglichen Verkehr mit Menschen befestigt, für das psychologische Verständnis von Bedeutung.

3. Die asketische Literatur. Benützt habe ich hier teils Quellenschriften, teils zusammenfassende historische Darstellungen, teils schon vorliegende psychologische Untersuchungen einzelner Fälle. Bei der außerordentlichen Breite des Gebietes war es weder möglich, die gesamte einschlägige Literatur genügend zu berücksichtigen, noch das Thema in allen Einzelheiten hinreichend zu behandeln. Ich habe möglichste Begrenzung erstrebt und nehme an, daß der Wert der Untersuchung dadurch nicht nennenswert gelitten hat. Bei psychologischen Untersuchungen ist es wesentlich, aus der ungeheuren Menge der Erscheinungen die Grundtypen herauszusichten und sachgemäß zu fixieren, wobei sich die Fülle der Einzelheiten dann von selbst ordnet.

Auf eine besondere Schwierigkeit stößt jedoch die analytische Behandlung der geschichtlichen Askese. Teils ist näm-

lich die Literatur legendarisch, was sich besonders bei dem Studium der bedeutungsvollen ältesten christlichen Askese fühlbar macht. Teils ist die Kenntnis der Lebensentwicklung der Asketen — vor allem hinsichtlich der infantilen Eindrücke — oft äußerst mangelhaft. Dies erschwert die psychoanalytische Betrachtung, weil diese die einzelnen Lebensäußerungen immer in Zusammenhang mit dem Gesamtlebenslauf zu erfassen suchen muß.

Inbezug auf die erste Schwierigkeit gilt folgende Erwägung: Bei psychologischen Studien in den alten Asketengeschichten müssen wir, solange wir Individualpsychologie treiben, in der Auswahl des Materials äußerst vorsichtig sein. Oft ist es nämlich unmöglich, das Geschichtliche von dem Legendarischen zu unterscheiden. Zusammengefaßt aber bringt das vorliegende Material eine Milieuschilderung, die für die Psychologie in gewissem Sinne von ebenso großer Bedeutung sein kann, wie die einzelnen geschichtlichen Bilder. Selbst wenn manche der Geschichten, die ich in meiner Darstellung anführe, mehr Phantasieerzeugnisse begeisterter Geschichtsschreiber der Asketen sind, als wirklich historische Ereignisse, so können sie doch großen Wert haben für das Verständnis der Atmosphäre, die die Asketen umgab, der Motive, die sie trieben, und der Wirkungen, die die Askese haben konnte.

Die zweite Schwierigkeit habe ich dadurch zu überwinden gesucht, daß ich die Asketengestalten, deren Lebensgeschichte — teilweise durch Selbstbiographien — einigermaßen gut überliefert ist, besonders berücksichtigt habe. Es handelt sich hier um eine Auswahl, die der kritische Leser vielleicht als willkürlich bezeichnen wird. Es liegt aber in der Natur der Sache, daß es anders nicht zu machen war. Übrigens macht der historische Stoff, den ich benütze, keinen Anspruch auf Vollständigkeit oder kritische Bearbeitung. Der Stoff ist eben zur Beleuchtung psychologischer Zusammenhänge angewandt worden.

Die Art und Weise, wie ich im folgenden das Resultat meiner Untersuchungen dargestellt habe, bedarf vielleicht einer Rechtfertigung. Bei einer psychologischen Untersuchung, die sich zum großen Teil auf experimenteller psychoanalytischer Grundlage aufbaut, durfte man eine Veröffentlichung des gesamten Materials und nicht nur einzelner Ausschnitte erwarten. Aber einmal sind die Protokolle, die ich geführt habe, so umfassend, daß jedes für sich allein ein eigenes Buch beanspruchte. Zweitens aber enthalten sie außer einer Reihe minder wesentlicher Einzel-

heiten, wie sie bei einer Psychoanalyse nicht zu vermeiden sind, so vielen Stoff intimen Charakters, daß dessen unverhüllte Offenbarung die Grenzen der Diskretion weit überschreiten würde.

In meiner Darstellung suchte ich den Stoff zu sammeln unter den Gesichtspunkten, die sich mir während der Untersuchung ganz natürlich zum Verständnis der Phänomene darboten. Die einzelnen Punkte habe ich dann durch eine Reihe von Beispielen, teils an Hand eigener Analysen, teils aus der Literatur zu belegen versucht. Dabei habe ich mich bemüht, meine Beobachtungen stets in Zusammenhang mit den allgemeinen psychoanalytischen Erfahrungen zu bringen. Dadurch suchte ich der Darstellung einen generellen Charakter zu verleihen, was die Einführung in die Probleme wesentlich erleichtern dürfte. Leider waren einzelne Wiederholungen nicht zu vermeiden, da ja dieselben Phänomene unter verschiedenen Gesichtspunkten behandelt werden mußten.

Hier und da werden dem Leser meine Darstellungen vielleicht zu mangelhaft fundamentiert und meine Schlüsse etwas übereilt erscheinen. Ich möchte darum gleich von vorne herein auf das gewaltige Material bereits vorliegender analytischer Erfahrungen hinweisen, vor allem auf die umfassenden Arbeiten von Freud, Rank und Pfister, als notwendige Voraussetzungen meiner eigenen Arbeit. Ich habe darin den Versuch gewagt, die Gesichtspunkte dieser Forscher auf ein neues Gebiet anzuwenden, wobei ich mich der Hoffnung hingebe, daß meine Resultate wiederum beweiskräftig auf die Voraussetzungen zurückwirken werden.

I.

DIE MOTIVE DER ASKESE.

1. Die Aufgabe.

Die Aufgabe der Religionspsychologie ist es, die gesetzmäßigen Zusammenhänge des religiösen Seelenlebens zu erforschen und das Verständnis für die einzelnen Erlebnisse im Rahmen des ganzen Seelenlebens anzubahnen. Sie erstrebt Einsicht in die allgemeinen Äußerungsformen des religiösen Frömmigkeitslebens, in ihre Entstehung, ihre Entwicklung und ihren seelischen Verlauf und damit auch in ihre biologische Bedeutung für das Leben als Gesamtheit.

Dieser allgemeine Gesichtspunkt hat auch für unsere Analyse der Askese Gültigkeit. Die Aufgabe besteht nicht in einer empirischen Beschreibung und Systematisierung der vielen verschiedenen Formen der Askese. Die analytische Aufgabe ist vor allen Dingen eine kausal-dynamische: die seelischen Determinanten der Askese nachzuweisen, sie in ihrem Werdegang und ihrer weiteren Entwicklung zu verfolgen und in den Zusammenhang des ganzen menschlichen Seelenlebens einzufügen. Alles Seelenleben, auch das religiös-ethische, folgt bestimmten Gesetzen. Nichts ist zufällig, auch nicht die Askese.

Allem Streben nach höheren Zielen ist eine gewisse Askese, eine maßvolle Begrenzung des primären Trieblebens eigen. Nietzsche gibt die Bedeutung der Askese als Grundlage der geistigen Entwicklung zu¹⁾. Und Freud zeigt den intimen Zusammenhang zwischen der Entstehung der menschlichen Kultur, der Moral und auch der Religion und einer Beschränkung des Trieblebens, insonderheit des Geschlechtstriebes²⁾. Insofern wird jeder Versuch, die psychologische Grundlage der Askese nachzuweisen, im weitesten Sinne im Zusammenhang stehen mit

1) Vgl. Zur Genealogie der Moral. S. 419. (Nietzsche Werke VII. Leipzig 1899.)

2) Vgl. z. B. Vorlesungen z. Einf. in d. Psychoanalyse. 4. Aufl. Leipzig, Wien u. Zürich 1922. S. 398ff. und Die kulturelle Sexualmoral und die moderne Nervosität, S. 175ff. (Samml. kl. Schr. II).

Religions- und Moralproblemen. Es würde jedoch über den Rahmen der vorliegenden Untersuchung hinausführen, hier in Verbindung mit der Analyse der Askese das ganze Problem der Entstehung der Religion und der Moral aufzurollen. In Übereinstimmung mit der in der Einleitung gegebenen Begriffsbestimmung muß die Aufgabe in folgender Weise begrenzt werden:

Vorausgesetzt, daß es dem Menschen als Ziel vorschwebt, sich nicht einer hemmungslosen Entfaltung der Triebe hinzugeben, sondern nach „höheren Zielen“ in Kultur, Moral und Religion zu streben: welche allgemein psychologischen Motive sind es, die zur Aufstellung des Ideals einer möglichst vollkommenen Unterdrückung des primären Trieblebens führen? Und ferner: welche besonderen Motive bedingen die Überbetonung der für jede Ethik und Religion relativ notwendigen Einschränkung, wie sie die Askese darstellt?

Bei meinem Versuche, diese Motive zu erforschen, lege ich das Hauptgewicht auf die Analyse der subliminalen Determinanten der Askese. Es läßt sich zwar nicht leugnen, daß eine Reihe der oft hochwertigen religiös-ethischen Motive, die von den verschiedenen asketischen Religionssystemen, z. B. der katholischen Kirche, befürwortet werden, die asketische Praxis nicht selten steigern und unterstützen. Indessen darf man nicht außer acht lassen, daß bewußte Motive — wie der Hinweis auf die Sündhaftigkeit des Fleisches (die Lehre von der Erbsünde), auf die erziehliche Bedeutung der asketischen Disziplin usw. — in Wirklichkeit sehr oft sekundärer Art sind. Zum großen Teil sind sie Versuche, eine schon bestehende Praxis zu rationalisieren¹⁾.

So ist es zwar richtig, daß die Betonung des meritorischen Charakters der Askese in der katholischen Kirche auf viele ihrer

1) Es könnte scheinen, als kämen in der folgenden Darstellung die bewußten religiös-ethischen Motive zu wenig zu ihrem Recht. Diese Motive sind indessen in der früheren Literatur (vgl. z. B. Fr. Heiler, *Der Katholizismus, seine Idee und seine Erscheinung*. München 1923, S. 435ff.) so ausführlich behandelt worden, daß es sich erübrigt, näher darauf einzugehen. Die Aufgabe, die sich die vorliegende Arbeit gestellt hat, liegt vor allem in einer Untersuchung der Motive, denen frühere Forscher auf diesem Gebiete allzuwenig Aufmerksamkeit gewidmet haben, obgleich sie in vielen Fällen psychologisch gesehen die primären sind.

Vgl. auch H. Leuba, *Die Psychologie der religiösen Mystik*. Übers. von E. Pfohl-Hamburg. München 1927. S. 132ff. Als die hauptsächlichen Motive der chr. Askese findet Leuba folgende fünf: 1. Vergeistigung. 2. Heroismus. 3. Selbstaufopferung als Beweis der Hingebung. 4. Die Verdienstlichkeit der Entsagung u. des Leidens. 5. Nachahmung.

Anhänger stark motivierend wirken kann. Schon allein in der Darstellung der Askese als eines „evangelischen Rates“ liegt ein Motiv. Einer tiefergehenden Betrachtung ist jedoch die selbstverständliche Konstatierung dieses Verhältnisses von untergeordnetem Interesse. Dem Psychologen liegt die Frage näher, wo der seelische Grund zu finden sei, daß die Askese — und eben gerade sie — als besonders meritorisch gilt. Warum wird überhaupt die Bedeutung der Askese in den heiligen Schriften der Religionen so oft hervorgehoben? — Auch in der indischen Religionswelt finden wir eine annähernd analoge intellektuelle Motivierung in der Theorie der Askese. In dieser Lehre bildet der eine Bestandteil die Lehre von der allbezwingenden Macht der asketischen Andachtsglut (*tapas*). Wo hat diese Lehre ihren Ursprung? Bei näherer Betrachtung entdecken wir bald, daß diese Theorie nichts anderes ist, als eine dem asketischen Geist einer jüngeren Generation angepaßte Weiterbildung der altindischen Lehre von der schrankenlosen Gewalt des Kultopfers. Was einst vom Opfer gesagt wurde, daß es eine Bedingung der Weltschöpfung sei, überträgt eine spätere Zeit auf die Askese. Bedeutungsvoll für die psychologische Motivanalyse ist demnach nicht die Konstatierung der hohen Meinung, die man von der Askese als solcher hegt, — das wesentliche ist, den Grund dieser hohen Wertung zu erforschen.

Zunächst kann man der Meinung sein, daß man sein besonderes Augenmerk auf die Bedeutung der Suggestion für die Askese zu richten habe. Wenn wir die großen asketischen „Epidemien“ in Betracht ziehen, die periodisch unter ganzen Völkern rasen, können wir nicht umhin, mit einer Art von „psychischer Ansteckung“ als Erklärung zu rechnen¹⁾. Auch hier müssen wir aber die Zusammenhänge tiefer suchen. Zwar ist eine Bewegung wie z. B. der Flagellantismus nur im Zusammenhang mit den Wirkungen der Suggestion zu verstehen. Gleichzeitig aber müssen wir uns darüber klar sein, daß, wenn die Suggestion überhaupt wirken soll, in der Seele des Objektes etwas mit dem Absender der Suggestionswirkung korrespondieren muß. Ein Mensch wird nicht dazu suggeriert, sich selbst zu peitschen, wenn nicht im Voraus ein geheimnisvoller Trieb in ihm ist, es zu tun. Das Beispiel einer der bekanntesten russischen Asketensekten mag dies beleuchten. André Iwanow (Seliwánow) — der Begründer

1) Vgl. O. Stoll, Suggestion und Hypnotismus in der Völkerpsychologie. 2. Aufl. Leipzig 1904.

der Sekte der Skopzen — war sich seiner außerordentlich starken Einwirkungskraft auf andere Menschen bewußt: „Und ein Befehl“ — schreibt er selbst in der geheimnisvollen Skopzen-Bibel¹⁾ — „ward ausgegeben: „nicht nahe zu ihm herangehen, damit er nicht jemanden anhauche oder anblicke: siehe, er ist ein großer Verführer; und damit er nicht eine Zuneigung einflöße“. Und sie nannten mich einen großen Zauberer...: er kann einen jeden verführen“. Zweifellos müssen wir in André Iwanows seltsamer Persönlichkeit²⁾ und seinem machtvollen suggestiven Einfluß eine wesentliche Ursache der gewaltigen Verbreitung seiner Sekte suchen. Doch niemand wird imstande sein, allein damit die zahlreichen Kastrationen, die der Sekte eigentümlich sind und die nicht einmal mit dem Tode des Meisters aufhörten, zu erklären. Nur ein unbewußter Trieb in derselben Richtung kann diese seltsame Passion erklären und die Suggestion bewirkt nur, daß er sich um so heftiger betätigt.

Alles weist also auf die unbewußte Grundlage der Askese hin und es wird somit unsere eigentliche Aufgabe sein, diese analytisch zu erklären. Das den Asketen selbst unerklärliche Geheimnis des „innerlichen Gezogen-Werdens“ zur Askese, von dem die Katharina von Genua spricht, müssen wir zu ergründen versuchen.

Vielleicht werden nicht wenige zu der Ansicht neigen, der Grund dieses innerlichen Gezogen-Werdens liege in einer primären, eigenartigen — vielleicht abnormen, aber nicht eo ipso pathologischen — Charakteranlage. Die Hauptaufgabe würde in diesem Fall die Behandlung des Problems sein, ob asketische Tendenz angeboren oder erworben sei. So rechnet z. B. Dr. F. Mörchel³⁾ mit der Möglichkeit, daß „einer gewissen Zahl von Menschen, die zur Askese disponiert sind, die übrigen als vollständig bar dieser Anlage gegenüberstehen“. An und für sich halte ich es nicht für unwahrscheinlich, daß man zu einem gewissen Grade mit einer angeborenen asketischen Anlage rechnen darf. Die Geschichte der Askese zeigt viele Fälle von zur Askese scheinbar prädisponierten Personen: die ersten Symptome treten schon in den frühen Kinderjahren auf, besonders in Fällen, die

1) Die geheime heilige Schrift der Skopzen. Leidensgeschichte und Episteln des Skopzenerlösers. Kritische Ausg. in deutscher Übersetzung. Von K. K. Graß. Leipzig 1904. S. 28f.

2) Vgl. Graß, Die russischen Sekten II, S. 302ff.

3) Die Psychologie der Heiligkeit. Zeitschr. f. Religionspsych. I. S. 414.

mit Hysterie verbunden sind. Für die psychologische Betrachtung ist jedoch das Problem, ob „angeboren oder erworben“, nicht das wesentliche. Man vergleiche hier die Betrachtungsweise, die Freud für die Perversionen geltend gemacht hat¹⁾. Bei der psychologischen Analyse kommt es in allererster Linie darauf an, sich über den seelischen Mechanismus als solchen klar zu werden. Es gilt die seelischen Faktoren zu analysieren, die die asketische Tendenz auslösen und dauernd bedingen.

2. Die Askese als Reaktionsbildung.

Nietzsche sagt in seinem Werk „Zur Genealogie der Moral“²⁾: „Andererseits versteht es sich nur zu gut, daß wenn einmal die verunglückten Schweine dazu gebracht werden, die Keuschheit anzubeten — und es gibt solche Schweine! — sie in ihr nur ihren Gegensatz, den Gegensatz zum verunglückten Schweine sehn und anbeten werden — oh mit was für einem tragischen Gegrünz und Eifer! man kann es sich denken —“.

Mit diesen krassen Worten berührt Nietzsche einen bedeutungsvollen Gesichtspunkt zum psychologischen Verständnis der Askese: das asketische Ideal ist eine Reaktionsbildung, es ist die Überkompensation eines besonders starken Trieb-
lebens.

Das Beispiel Leo Tolstojs kann am besten konkret beleuchten, was damit gemeint ist. Die kürzlich in französischer Sprache erschienenen Tagebücher aus der Jugendzeit zeigen in außerordentlich klarer Weise, wie die asketische Verkündigung Tolstojs aus der späteren Lebensperiode nicht nur des alternden Mannes natürliche Verurteilung der Ausschweifungen seiner Jugendzeit ist. In Wirklichkeit ist die asketische Tendenz immer da gewesen, und der Hintergrund war scheinbar eben ein überstarkes Triebleben, das der junge Tolstoi nicht zu beherrschen wußte. Er erlag einer Reihe von Lastern.

Es zeigt sich, daß er als Offizier nach dem Kaukasus ging, weil er sich vor „Schulden und besonders vor schlimmen Gewohnheiten“ flüchtete³⁾. Er hoffte, dort ein neuer Mensch zu werden. Aber vergebens. Am schlimmsten stand es mit seiner Leidenschaft für Spiel und Weiber:

1) Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie. 4. Aufl. Leipzig u. Wien 1920. S. 6f., 26ff.

2) Werke VII. S. 401.

3) Léon Tolstoi, Journal Intime (1853—1865). Paris 1926. I. S. 121.

„Zwei Tage und zwei Nächte lang habe ich „Stoß“ gespielt. Das Resultat ist, daß ich Jasnai-Poliana verspielt habe. Ich bin meiner selbst so überdrüssig, daß ich alles — auch mein eigenes Dasein — zu vergessen wünsche.“ Die Anwandlung von Reue verfliegt aber bald wieder, und er sucht statt dessen nach neuen Spielsystemen¹⁾. Noch schlimmer ist sein Begehren nach Weibern. Der Anblick eines schöngeformten Fußes, vor allem eines nackten, genügt, sein Herz klopfen zu machen. Macht er mit einer Dame einen Spaziergang von zwei Stunden, so kommt es vor, daß er vier Tage und Nächte mit ihr zusammen bleibt! „Nicht eine Minute Frist gibt mir das wollüstige Begehren.“²⁾

Hierbei ist es nun charakteristisch, daß ihn der Genuß an Weibern (und Wein) nur vorübergehend befriedigt. Dies bestätigen seine fortwährenden Versuche, „ein besserer Mensch“ zu werden. Der Gedanke an seine „verlorene“ Jugend peinigt ihn, er schreibt seitenlange Sentenzen über die Tugenden, die er haben möchte. Oft arbeitet er für die folgenden Tage ein ganzes Programm mit guten Werken aus: aber zu oft — heißt es dann — vergesse er die guten Vorsätze. Er gelobt sich selbst, eine ganze Woche lang nicht eine einzige Frau anzusehen, und kaum ist er mit einem Ukrainemädchen zwei Minuten in einem Zimmer allein zusammen, so küßt er sie. „Es ist lächerlich, daß ich, der ich im Alter von 15 Jahren tägliche Moralprogramme auszuarbeiten anfang, immer neue ausarbeite, und noch im Alter von 30 Jahren kein einziges von ihnen gehalten habe.“³⁾

Das ist der Mann, der später „Die Kreutzersonate“ schreibt und Europas große Asketengestalt des neunzehnten Jahrhunderts wird! Die mangelnde Fähigkeit normaler Beherrschung des starken Trieblebens sucht und findet eine Rettung in der leidenschaftlichsten Verneinung und Unterdrückung jeglichen primären Trieblebens.

Die psychoanalytische Forschung hat uns gelehrt, das menschliche Seelenleben nach dynamischen Gesichtspunkten zu betrachten. Die psychische Energie⁴⁾ eines Menschen kann

1) Loc. cit. S. 168f., 192, 197f.

2) Loc. cit. S. 7, 9, 20, 23.

3) Loc. cit. S. 6, 13ff., 26, 204.

4) Was „psychische Energie“ eigentlich ist, wissen wir nicht. Trotzdem hat der Begriff in der neuen Psychologie eine weite Anwendung gefunden. In allen Fällen ist er als ein sehr nützlicher Hilfsbegriff zu brauchen. Vgl. zu diesem Begriff z. B. Tansley, Den nya psykologien, S. 59ff.

im Dienst bald des einen, bald des anderen Triebes angewandt werden. „Wenn in einem Funktionsgebiet ein geringerer Kraftaufwand hervortritt als zuvor, so wird man dafür in anderen Betätigungen einen Zuschuß an Energieverbrauch feststellen können.“¹⁾ „In der Reaktionsbildung nun wendet sich der einer verdrängten, also unbewußten Triebbetätigung zugewandte Lebensdrang einer Manifestation zu, welche die entgegengesetzte Richtung verfolgt, und zwar auf gleichem oder auf höherem Niveau.“²⁾ Eine Reaktionsbildung oder Überkompensation kommt zustande, indem ein bestimmter Wunsch — der aus irgendeinem Grunde keine Befriedigung finden kann — verdrängt und die entgegengesetzte Wunschrichtung im Bewußtsein überbetont wird. Wir überkompensieren, wenn wir um einen bestimmten Wunschkomplex von dem Bewußtsein ferne zu halten, „zur entgegengesetzten Äußerlichkeit gehen“, und der neuen Triebrichtung die Energiebesetzung geben, die eigentlich der entgegengesetzten Richtung unserer Wünsche zukommt³⁾. Die Leidenschaft, mit der Tolstoi z. B. in der „Kreutzersonate“ die Sexualität bekämpft, holt in Wirklichkeit ihre Energie aus seiner eigenen Sexualität.

Wir können in zahlreichen Fällen eine solche Reaktionsbildung beobachten. Bei Hysterikern, die an ausgeprägtem Sexualekel leiden, zeigt seltsamerweise die psychologische Analyse eine übermächtige, verdrängte Sexualität als unbewußten Hintergrund⁴⁾. Wir sehen hier, wie der bewußte Abscheu des Hysterikers vor der Sexualität eine Reaktion gegen die eigene starke Triebanlage ist. In ähnlicher Weise kann die Analyse hinter der Übergewissenhaftigkeit und Übergüte der Zwangsneurotiker einen stark verdrängten Sadismus nachweisen. Hinter Humor liegt oft Melancholie, hinter Tapferkeit Feigheit, hinter prahlendem Wesen Minderwertigkeitsgefühl usw.⁵⁾

Mit solchen Beobachtungen vor Augen liegt der Versuch nahe, die Askese als eine Reaktion gegen besonders starke „Versuchungen des Fleisches“ zu verstehen. In der Tat läßt sich auch

1) Pfister, Die psychan. Meth. S. 419ff.

2) Loc. cit. S. 282ff.

3) Vgl. Freud, Vorlesungen z. Einf. in d. Ps., S. 435. Hadfield, Psychologi och Moral. S. 47ff.

4) Siehe z. B. Freud, Bruchstück einer Hysterieanalyse (Samml. kl. Schr. II).

5) Vgl. Pfister, Was bietet die Psychan. dem Erzieher? 2. Aufl. Leipzig 1923. S. 72.

in einer Reihe von Fällen die Askese am einfachsten als das bewußte Gegenstück zu einer unbewußten, verdrängten starken Sexualbegierde psychologisch erklären. Man kann schon auf den oft beobachteten Zusammenhang hinweisen, daß ein Mensch mit starkem Triebleben, der unter eine ernste religiöse Beeinflussung kommt, regelmäßig eine Tendenz zur Reaktionsbildung zu zeigen scheint, die sich in einer ausgeprägten Strenge und Askese betätigt. Nicht nur James' Untersuchung von der Psychologie der „Zweimalgeborenen“, auch der statistisch nachgewiesene Zusammenhang zwischen religiöser Bekehrung und Konflikten gerade des Pubertätsalters ist hier von besonderem Interesse¹⁾.

Daß die Askese teilweise als eine Reaktionsbildung aufgefaßt werden muß, bestätigen zahlreiche Erfahrungen. Bei den beiden jungen Männern, die ich analytisch studiert habe (vgl. Einleitung), trat die reaktionsbildende, überkompensierende Tendenz deutlich hervor. V. K. konnte ein Tagebuch aus dem neunten Lebensjahr vorweisen, in dem als wesentlicher Inhalt jeden Tag angegeben ist, was es zum Mittagessen gab. Diese starke Freude am Essen hat er später gleichzeitig mit der Masturbation zu bekämpfen gesucht: Seine Askese tendiert also außer zur Sexualaskese auch besonders zum Fasten. Dem entsprechend ist seine Sexualaskese eine Reaktion gegen einen außerordentlich starken Sexualtrieb. Das Versagen der Kraft zur Beherrschung der Masturbation — die in Verbindung mit den krassesten Koitusphantasien durch viele Jahre getrieben wurde — hat zuletzt zu einem Versuch vollständiger Unterdrückung und Verneinung alles Sexuallebens, in Verbindung mit ausgeprägtem Sexualekel, geführt. — In ähnlicher Weise fand ich bei H. L. ein außerordentlich starkes Triebleben, das unter anderem in fast allnächtlichen Pollutionen zum Ausbruch kam. Auch der Einsiedler Frater D. erzählt mir von starken Trieben, die ihn in der Jugend in die entgegengesetzte Richtung zogen und sich noch dann und wann aus der Tiefe der Seele als eine geheimnisvolle, furchtbar verlockende Macht melden können. Wie er selbst sagt, ist für ihn die Askese in der Klosterzelle die Rettung von einem Leben in Ausschweifungen. Die Klostermauern

1) Vgl. Starbuck, *The Psychology of Religion*. London 1899. Im Pubertätsalter bekehrte Menschen, die ich gefragt habe, bestätigen regelmäßig, daß ein charakteristisches Merkmal des neuen Lebens eine Tendenz zur Unterdrückung des als eine geheimnisvolle böse Macht hervorbrechenden Trieblebens war.

haben einen Kreis um seine Leidenschaften geschlagen, sie eingemauert und wie Tuberkelbazillen isoliert: „Wäre ich in der Welt geblieben, wäre ich ein zügelloser ausschweifender Mensch geworden“.

Schon in *Bhagavad-Gita* heißt es: nur diejenigen brauchen weltlichen Handlungen zu entsagen, die ihnen noch innerlich unterworfen sind. Überhaupt ist es bemerkenswert, daß eben das indische Volk mit seiner Anlage zum abstrakten Denken und seiner Tendenz zur Askese von Kennern als nervös von Natur, leidenschaftlich, impulsiv, genußsüchtig und eifrig bemüht um die Befriedigung seiner Wünsche charakterisiert wird¹). Es ist, als wohnten zwei Seelen in der Brust des Inders. Genuß und Askese stehen einander scheinbar unversöhnlich gegenüber. Derselbe Inder, der sich wie ein Wahnsinniger peinigt, die Nägel in die Handfläche hineinwachsen und die Augen von dem Glanz der Sonne erblinden läßt oder sich unter die Räder des heiligen Wagens wirft — derselbe Inder ist es, der die vierundsechzig Künste der Liebe lehrt²).

Das Studium der Geschichte der Asketen läßt uns bald erkennen, wie ungemein häufig der Hintergrund der Askese ein starkes Triebleben ist. Mehrere der bekanntesten Asketen waren in ihrer Jugend Sklaven starker Triebe und führten ein ausschweifendes Leben. Namen wie Lutgardis und Maria von Ägypten genügen als Beleg. „Ich lebte 17 Jahre als bezahlte Dirne“, — heißt es in Maria's Aussage an Zosimos — „nicht weil ich in der Schande Gewinn suchen wollte, sondern ausschließlich um eine wilde Leidenschaft zu befriedigen“.³) Von anderen wird zwar nicht direkt ausgesagt, daß sie in der Jugend wirklich sexuellen Versuchungen unterlagen, verschiedene Umstände deuten aber darauf hin, daß eine — wahrscheinlich schon in der Kindheit — verdrängte Sexualität trotzdem bei ihnen besonders stark vorhanden war. Das Beispiel des Heinrich Suso veranschaulicht in sehr schöner Weise die Askese als Reaktionsbildung. Ich führe es daher hier an.

1) Rhys-Davids in „Ascetism (Buddhist)“, *Enz. R. a. E. II*, S. 69: „European writers have described the mild, passive, dreamy, quiescent Hindu. But they have ignored the fact, that these qualities were the natural antithesis to, and rebound from, the preponderant disposition.“

2) Vgl. Rich. Schmidt, *Liebe und Ehe im alten und modernen Indien*, Berlin 1904, S. 8ff.

3) Vgl. Räß und Weis, *Leben der Heiligen Gottes*. 5. Aufl. Mainz 1863, I. S. 416f.

In Suso's Selbstbiographie heißt es in der ihm eigenen besonderen Ausdrucksweise¹⁾:

„Er hatte gar eine lebendige Natur in seiner Jugend; da die begann sich selber zu empfinden, und er merkte, daß er mit sich selbst überladen war, das war ihm bitter und schwer. Er suchte manche List und große Buße, wie er den Leib möchte unterthänig machen dem Geiste . . .“ (hier folgt die Schilderung der schweren Selbstkasteiungen). „Darin war er jedoch von Gott bewahrt, daß er ein Ungenügen in sich fand, wo er sich hinkehrte zu den Dingen, die ihm begierlich waren, und däuchte ihn, es wäre etwas anderes, das sein wildes Herz Frieden sollte.“

Aus dieser Schilderung geht hervor, daß die Askese des Heinrich Suso psychologisch als eine Überkompensation verdrängter Sexualität aufzufassen ist. Daß er schon sehr zeitig den Sexualtrieb zu verdrängen suchte, geht unter anderem aus dem „Ungenügen“ den begehrten Dingen gegenüber hervor: zur selben Zeit wünscht er sie und wünscht sie nicht²⁾. Der verdrängte Trieb ist nicht überwunden. Er lebt im Unbewußten, in dunklen Wünschen und Begierden. Suso fühlte sich „mit sich selbst überladen“, folglich reagiert er mit der strengsten Askese. Die Energie, die eigentlich dem verdrängten übermächtigen Sexualtrieb und dessen natürlicher Befriedigung zukommt, überträgt er auf die entgegengesetzte Manifestation: dadurch überkompensiert er die Sexualität und wird einer der strengsten Asketen, die die Geschichte kennt. Sein „wildes Herz“, das den Weg des natürlichen Menschen nicht suchen wollte, findet in der leidenschaftlichen Selbstkasteiung eine andere Möglichkeit zur Befriedigung.

Nicht jedes übermächtig starke Triebleben schlägt natürlich in eine Reaktionsbildung über. Ihre Voraussetzung ist immer der Verdrängungsprozeß, der jeden sexuellen Wunsch aus dem Bewußtsein entfernen will. Sobald diese Verdrängung aufgehoben und das Sexualleben selbst zu einem Glied des bewußten Persönlichkeitslebens wird und nicht länger eine geheimnisvoll böse und entsetzliche Macht ist, fällt die Reaktionsbildung weg. Luthers strenge Klosterperiode hängt sicher mit seinem Versuch

1) Das Leben Heinr. Susos, von ihm selbst erzählt. Kap. 1 und 17. Ich zitiere nach Diepenbrock's Ausgabe: Suso's Leben u. Schriften. 2. Aufl. Regensburg 1837.

2) Suso's „Ungenügen“ entspricht dem Ekelgefühl, das den Gegenpol zur verdrängten Begehr bildet: „Ekel ist die Angst vor der Berührung, die Begierde der Wunsch nach derselben“. (W. Stekel, Nervöse Angstzustände und ihre Behandlung. 4. Aufl. Berlin u. Wien 1924. S. 155.)

der Verdrängung des Sexualtriebes und den daraus folgenden Kämpfen zusammen¹⁾. Er gibt die Askese auf, wie er den Weg zur natürlichen Auslösung der Sexualität findet und dieser die moralische Sanktion gibt.

Hieraus ersehen wir zugleich, daß die Askese als Reaktionsbildung etwas anderes ist, als die asketische Tendenz, die bei einzelnen aus dem Überdruß an einem Leben im Genuß entspringen kann. Nicht wenige Menschen erleben es, daß sich ihr Gefühl für die Anziehungskraft gewohnter und zu leicht erreichbarer Genüsse allmählich abstumpft und in eine Art Unlustgefühl verwandelt: nach dem psychologischen Gesetz der Kontrastwirkung finden sie dann endlich Befriedigung allein im Entbehren und der freiwilligen Entsagung alles dessen, was früher unentbehrlich schien²⁾. Ganz sicher spielen in mehreren Fällen von Askese — wie z. B. bei der schon erwähnten Maria von Ägypten — solche Momente in der psychologischen Motivierung mit. Die eigentliche Reaktionsbildung ist jedoch etwas anderes. Sie hat, wie wir gesehen haben, ihren Grund in einem Verdrängungsprozeß. Und die Verdrängung selbst hängt mit der ganzen moralischen Einstellung des Persönlichkeitslebens zusammen. Sie hat — wie bei Suso — in zahlreichen Fällen stattgefunden, schon ehe der Sexualtrieb überhaupt seinen normalen Ausdruck gefunden hatte.

3. Unbewußtes Schuldgefühl und Selbstbestrafung.

Mit der Bestimmung der Askese als einer psychologischen Reaktionsbildung ist indessen die Analyse bei weitem noch nicht erschöpft. Dazu sind die psychologischen Mechanismen viel zu fein und kompliziert. Mit der Behauptung, daß die Askese als die Überkompensation eines starken Trieblebens entsteht, haben wir vorerst nur den umfassendsten Gesichtspunkt für die Betrachtung einer Reihe von Fällen angedeutet.

In den verschiedenen Religionen begegnen wir häufig der Askese in naher Verbindung mit der Bußdisziplin. Die asketischen Übungen treten als Bestrafung für begangene Sünden hervor. Teils ist es die Religionsgemeinschaft, die die Buße auferlegt, teils der Sünder, der sich selbst bestraft. Dies läßt sich an

1) Vgl. auch Paulus, Röm. 7, 7ff. „Das Gesetz in den Gliedern“, mit welchem Paulus vergebens kämpft, ist wohl ohne Zweifel der Sexualtrieb. Vgl. Pfister, Die Entw. d. Ap. Paulus (Imago VI. 3).

2) Siehe Mörochen, Die Psych. d. Heiligkeit, S. 413.

den großen Wallfahrtsorten vortrefflich studieren. Ich hatte selbst auf einigen der „heiligen Berge“ in China — Tai Shan und Miao Feng Shan — Gelegenheit zur Beobachtung der grauenhaften asketischen Bußübungen, die während der Besteigung getrieben werden (z. B. Pilger, die sich auf den Knien die vielen tausend Treppenstufen hinaufschleppen). Man hat mir auch erzählt, daß viele sich sogar von der „Stelle der Selbstmörder“ auf dem Gipfel des Tai Shan hinunterwerfen, um den Göttern ihr Leben zum Opfer darzubringen.

Dieser Zusammenhang zwischen Askese und Strafe, den wir in der Religionsgeschichte finden, ist für unser Verständnis der Psychologie der Askese ein neuer und bedeutungsvoller Gesichtspunkt: in zahlreichen — vielleicht den meisten — Fällen ist die Askese ein Ausdruck des Schuldgefühls, ein Mittel zur Sühne. Wenn wir dieses Motiv psychologisch klarlegen wollen, sind es indessen nicht die bewußten Zusammenhänge zwischen Askese und Strafe, die unsere Aufmerksamkeit besonders erregen. Diese bewußten Zusammenhänge finden teilweise ihre Erklärung in der Gesetzesreligion überhaupt, wo jede Übertretung der göttlichen Gebote zur notwendigen Strafe führt. Und es ist leicht begreiflich, wie Menschen im Bann dieser Religionsformen zu dem Glauben kommen können, daß man der furchtbaren Strafe Gottes vorgreifen könne, indem man sich freiwillig — oder unter Leitung seiner Religionsgemeinschaft — einer relativ geringeren Strafe unterwerfe. Aber um die interessantesten und wesentlichsten seelischen Zusammenhänge zu finden, müssen wir wiederum tiefer loten und sie im Unbewußten suchen.

Wir richten unser Augenmerk scharf auf die große Rolle, die das Schuldgefühl als solches im menschlichen Seelenleben spielt, und auf die starken Hemmungen, die es besonders da erzeugt, wo es sich seiner eigentlichen Ursache unbewußt ist. Die Psychoanalytiker kennen aus ihrer Praxis zahlreiche Neurotiker, die sich selbstquälerisch mit asketischen Übungen, Reue und Gebeten abgeben, um sich von vermeintlichen Fehlern zu reinigen, und die doch nichts als eine stets wachsende Verzweiflung erreichen. Bei vielen Zwangsneurotikern, die unter einem erdrückenden Schuldgefühl leiden, hat es sich herausgestellt, daß die bewußte Schuld nicht das eigentlich quälende ist: die wirklichen Quellen des Schuldgefühls liegen unter der Bewußtseinschwelle. Erfahrungen dieser Art hat Freud in dem paradoxen Wort zu formulieren gewußt: „Der Mensch hat nicht Schuldbewußtsein, weil er sündigt, sondern er sündigt, weil er

Schuldbewußtsein hat“. Durch seine Analysen hat er festgestellt, daß es z. B. Verbrecher — besonders jüngere — gibt, die nicht nach, sondern vor der Untat ein mit infantilen Erlebnissen zusammenhängendes, überwältigendes, unbewußtes Schuldgefühl haben, durch das sie zwangsmäßig zur Tat getrieben werden: es erleichtert den Druck, das Schuldgefühl an etwas Reales und Aktuelles zu knüpfen¹⁾. Das Schuldgefühl ist also hier nicht eine Folge, sondern ein Motiv der verbrecherischen Handlung.

Diese unbewußten Zusammenhänge und ihre motivierende Bedeutung für die Askese zu analysieren, ist nun unsere Aufgabe. Das Beispiel einer Hysterieanalyse mag beleuchten, was es hier gilt. Ein 25jähriges Mädchen leidet seit neun Jahren an heftiger Migräne in den Schläfen. Die Analyse bringt an den Tag, daß die Betreffende unmittelbar vor dem ersten Auftreten des Leidens von ihrem Vater — den sie haßte — einen Brief erhalten hatte. Beim Abschied hatte der trunksüchtige Vater gesagt: „Wundere dich nicht, wenn du einen Brief erhältst, in dem ich dir ankündige, daß ich mich erschieße“. Nun wünschte das Mädchen in der Tat, daß der Vater seine Absicht ausführte. Indessen verwirft und verdrängt sie den Wunsch völlig: das hysterische Symptom bezeichnet also wahrscheinlich eine verdeckte Wunscherfüllung. Bei Briefempfang hat sie sofort gedacht: Jetzt ist er tot! Zugleich aber enthält das Symptom eine schmerzvolle Selbstbestrafung, deren Untergrund das starke Schuldgefühl des unbewußten bösen Wunsches wegen ist²⁾. In gleicher Weise, meine ich, dürfte es möglich sein zu zeigen, daß die Askese größtenteils als Selbstbestrafung aus einem dem Unbewußten entstammenden Schuldgefühl heraus aufgefaßt werden muß.

Es würde zu weit führen, auf die Psychologie des Schuldgefühls näher einzugehen. Zum Verständnis und zu richtiger Wertung des Folgenden ist es indessen zweckdienlich, einige Gesichtspunkte zu berühren, deren Bedeutung die psychoanalytische Forschung in verdienstvoller Weise hervorgehoben hat.

a) Ödipuskomplex und Schuldgefühl.

Kaum eine Tragödie der Weltliteratur wirft über das Wesen und die furchtbare Macht des Schuldgefühls ein klareres Licht als „König Ödipus“ des Sophokles. Selbst ist Ödipus ohne

1) Freud, Das Ich und das Es. Leipz., Wien u. Zürich 1923, S. 67. Vgl. Dr. med. Rhaban Liertz. Über das Schuldgefühl. Habelschwerdt 1924. S. 36, 65ff.

2) Pfister, Die psychan. Meth., S. 36.

Schuld an seiner grauenhaften Tat: ohne Vater und Mutter zu kennen, vom Schicksal getrieben, erschlägt er den Vater und heiratet die Mutter. Was hilft es aber, daß er es getan hat ohne Wissen und Wollen? Das Schuldgefühl herrscht mit elementarer Gewalt über ihn. In unersättlichem Rachedurst gegen sich selbst geht all sein Sehnen auf Sühne: er blendet sich selbst und verläßt seinen Königspalast als Bettler.

In dieser Tragödie und der ihr zugrundeliegenden altgriechischen Sage hat Freud den klassischen Ausdruck eines Kernpunktes der psychoanalytischen Erfahrung gefunden. Nach Freud liegt die zentrale Ursache der Neurosen in dem „Ödipuskomplex“, d. h. in verdrängten Wünschen nach den Eltern: Liebe zum einen Elternteil, Haß gegen den anderen. Das erste Objekt der infantilen Sexualität ist die Mutter (beim Mädchen der Vater): gleich einem Ödipus hat wohl jeder Mensch als Kind sich einmal an Stelle des Vaters (resp. der Mutter) gewünscht. Den Meisten gelingt es völlig, die inzestuösen Wünsche zu verdrängen, diejenigen aber, denen es nicht gelingt, werden Neurotiker. Jeder Neurotiker ist dem Ödipus verwandt¹⁾.

Aber auch dann, wenn es einem Menschen scheinbar glückt, seine Wünsche ins Unbewußte zurückzudrängen, so daß er nichts mehr von ihnen weiß und gern von jeder Verantwortung für sie frei sein möchte, kann es geschehen, daß er diese Verantwortung zwangsmäßig anerkennen muß, da er sie in einem Schuldgefühl, für das er selbst keine Begründung geben kann, spürt. Dies Schuldgefühl ist etwas anderes als das normale, bewußte Schuldgefühl, das wir als das Urteil des Gewissens kennen. Dieses läßt sich ohne Schwierigkeit deuten: es beruht auf der Spannung zwischen dem Ich und dem Ichideal und ist der Ausdruck einer Verurteilung des Ichs durch seine kritische Instanz.²⁾ Ganz anders verhält es sich mit den Fällen, wo das Schuldgefühl außerordentlich stark ist und sich doch nicht dem Ich gegenüber rechtfertigen kann. Hier haben wir es mit unbewußten Quellen des Schuldgefühls zu tun, was auch aus der mit dem Schuldgefühl so oft verbundenen Angst hervorgeht. Die Angst, die ja, wie die Psychopathologie lehrt, ein Ausdruck des Drangs verdrängter Wünsche nach Befriedigung ist.

In der Ödipusbindung nun sieht die Freudsche Psychoanalyse die allerwichtigste Quelle des starken Schuldgefühls, das

1) Vgl. Freud, Vorlesungen z. Einf. S. 378ff. Die Traumdeutung, S. 181ff.

2) Vgl. Freud, Das Ich und das Es. S. 64ff., 35ff.

viele Menschen — auch solche, die nicht eigentlich Neurotiker genannt werden können — oft in so unerklärlicher Weise quält. Das unbewußte Schuldgefühl hat seinen Grund in infantilen inzestuösen Wünschen, die auf die Eltern gerichtet waren. Da aber die Inzestwünsche energisch verdrängt worden sind, bleibt auch die Quelle des Schuldgefühls unbewußt. Ja Freud ist sogar zu der Vermutung gekommen, daß die Menschheit als Ganzes vielleicht ihr Schuldbewußtsein, die letzte Quelle ihrer Religion und Sittlichkeit, zu Anfang ihrer Geschichte erworben hat und zwar mit der Ödipusbindung: die Horde tötete den Urvater¹).

In der äußerst lehrreichen Abhandlung „Ein Kind wird geschlagen“ hat Freud den Zusammenhang zwischen infantilen Inzestwünschen und Schuldgefühl näher behandelt und gezeigt, wie sich das unbewußte Schuldgefühl in asketischer Richtung äußern kann. Bei Hysterikern und Zwangsneurotikern finden wir überraschend häufig die eigentümliche Phantasievorstellung: „ein Kind wird geschlagen“. Durch die Analyse einer Reihe von weiblichen Fällen meint Freud feststellen zu können, daß diese Phantasie eine ziemlich verwickelte Geschichte mit verschiedenen Phasen hat. Die erste Phase wird durch die Phantasie charakterisiert: „der Vater schlägt das Kind“, die zweite durch „ich werde vom Vater geschlagen“. Das Verhältnis zwischen diesen zwei Phasen ist sehr lehrreich. Die erste gehört der allerfrühesten Kindheit und ist nach Freud Ausdruck einer Vaterfixierung: „der Vater liebt nur mich, er haßt das andere Kind, das mit mir rivalisieren will“. Die inzestuösen Wünsche werden indessen verdrängt und das unbewußte Schuldgefühl, das in Verbindung damit entstanden ist, weiß keine strengere Strafe zu finden, als den Triumph der ersten Phase in das Entgegengesetzte umzukehren: „Nein, der Vater liebt dich nicht. Er schlägt dich ja“. Auf diese Weise wird die Phantasie der zweiten Phase der direkte Ausdruck eines Schuldgefühls: das Schuldgefühl hat die Aggression dem anderen gegenüber in den Wunsch, selbst gestraft zu werden, umgekehrt²).

1) Vgl. Freud, Totem und Tabu, S. 188ff.

2) Samml. kl. Schriften V. S. 208ff. Gleichzeitig gilt indessen, daß jedes neurotische Symptom den Charakter eines Kompromisses hat. Die Phantasie „der Vater schlägt mich“ läßt das Schuldgefühl und die Erotik zusammengehen. Sie bezeichnet nicht nur eine Strafe für den Inzestwunsch, sondern auch einen regressiven Ersatz für diesen. Vgl. den Abschnitt über den Masochismus.

Kaum eine der Thesen der Psychoanalyse hat wohl so befremdend gewirkt und so stark den Widerstand gegen die Analyse erregt, wie Freuds Lehre von dem Ödipuskomplex. Es ist möglich, daß Freud selbst diesen einen Komplex zu einseitig als den alles entscheidenden hervorgehoben hat¹⁾. Und ob seine universelle Gültigkeit sich jemals feststellen läßt, ist zweifelhaft. Doch die faktische Bedeutung des Ödipuskomplexes für Neurotiker und solche, die im Typus den Neurotikern nahe stehen, läßt sichfüglich nicht mehr ableugnen²⁾. Bezeichnend ist übrigens, daß die Forscher, die die Sache wirklich untersucht haben, sich einer nach dem anderen durch die Tatsachen von der großen Rolle, die der Komplex spielt, haben überzeugen lassen. Besonders auffallend war, daß Theodor Flournoy, der sich lange weigerte den Ödipuskomplex anzuerkennen, sich zuletzt durch seine eigenen Analysen — u. a. der Mystikerin M^{lle} Vé — zur Anerkennung gezwungen sah. „Ich muß“ — schreibt er — „auf das große, von Freud entdeckte Gesetz die Aufmerksamkeit hinleiten, daß alle Individuen, selbst die normalen, ohne es zu wissen, im Unterbewußtsein den Ödipuskomplex besitzen oder besessen haben, zurückgehend auf ihre früheste Kindheit (inzestuöse Liebe zur Mutter, tödlicher Haß gegen den Vater). Dieses Gesetz, das beim ersten Anblick so unglaublich scheint, ist generell gesehen sicherlich wahr.“³⁾

Das Schuldgefühl indessen ausschließlich aus dem Ödipuskomplex zu erklären, ist nicht gut möglich. Selbst Freud tut dies nicht. Eine außerordentlich große Bedeutung für das Schuldgefühl hat erfahrungsgemäß die Masturbation, nicht am wenigsten die infantile. In der Masturbation — eventuell in Verbindung mit anderen ähnlichen sexuellen „Verfehlungen“ — sieht Bleuler sogar die einzige Quelle des Schuldgefühls⁴⁾.

1) Wie einseitig man hier verfahren kann, sehen wir z. B. bei Th. Reik, wo er von dem Zusammenhang zwischen Vaternmord und Religion redet: wie Saturn von Jupiter verdrängt wurde, so Jahve von Jesus (Flaubert u. seine Versuchung d. h. Antonius, S. 54).

2) Vgl. Harald Schjelderup, *Psychologi*, Oslo 1924, S. 291 ff. (Deutsche Übertragung, Berlin 1928.)

3) Flournoy, *Une mystique moderne. Documents pour la psychologie religieuse*. (Arch. de Psych. XV. 1915, S. 200). Vgl. auch die Wertung bei einem katholischen Forscher, dem angesehenen Mediziner und Psychologen Rhaban Liertz, *Seelenaufschließung. Ein Weg zum Erforschen des Seelenlebens*. Paderborn 1926, S. 113 ff.

4) E. Bleuler, *Über das religiöse Schuldbewußtsein*. (Ztschr. f. Relig.-Psych. III. 1905.)

Daß die Masturbation regelmäßig mit einem starken Schuldgefühl verbunden ist, findet vermutlich seine Erklärung in den begleitenden Phantasien. Wie besonders Sadger hervorgehoben hat, liegt häufig die Ursache des Schuldgefühls in den inzestuösen Phantasien der infantilen Masturbation¹⁾. Auch hier kann also der Ödipuskomplex mitspielen. In Zürich berichtete man mir ein charakteristisches Beispiel dieser Art: der Onanierende — ein 30jähriger Mann — stellt sich in seiner Phantasie bewußt ein bestimmtes Dienstmädchen vor. Er ruft sie bei ihrem Namen, aber kann dann plötzlich erleben, daß er da liegt und seine eigene Mutter ruft.

Außer auf die sexuellen Quellen des Schuldgefühls wird man indessen auch auf andere Momente hinweisen müssen. Bedeutung hat wohl vor allem das besonders von Rudolf Otto hervorgehobene, durch die Menschennatur selbst gegebene Gefühl von Nichtigkeit und Profanität dem Numinosen gegenüber²⁾.

b) Askese als Selbstbestrafung.

Durch psychoanalytische Behandlung von Hysterikern und Neurotikern ist festgestellt worden, daß die hysterischen und neurotischen Symptome in sehr vielen Fällen als eine Art Selbstbestrafung, eine Sühne für Schuld und Sünde, aufgefaßt werden müssen. Es gibt Patienten, die die sogenannte negative therapeutische Reaktion zeigen. Sie widersetzen sich der Heilung und werden kränker anstatt besser. Nach Freud haben wir es in solchen Fällen mit einem „moralischen“ Faktor zu tun, einem Schuldgefühl, das in der Krankheit seine Befriedigung findet und deshalb nicht auf „die Strafe des Leidens“ verzichten will³⁾. In analoger Weise deutet die Analyse von Neurotikern mit direkten asketischen Tendenzen regelmäßig auf ein unbewußtes, zum wesentlichen Teil im Ödipuskomplex begründetes, teilweise auch mit der Masturbation verbundenes Schuldgefühl zurück⁴⁾.

Diese klinischen Gesichtspunkte sind nun bei der psychologischen Analyse der Askese gut zu verwerten. Es zeigt sich, daß die Asketen häufig an einem starken unbewußten Schuld-

1) J. Sadger, Die Lehre von den Geschlechtsverirrungen (Psychopathia sexualis) auf psychoanalyt. Grundlage. Leipz. u. Wien 1921. S. 105ff.

2) R. Otto, Das Heilige. 14. Aufl. Gotha 1926. S. 8ff., 68ff.

3) Vgl. Freud, Das Ich und das Es. S. 62ff. Stekel, Nervöse Angstzustände, S. 197ff.

4) Instruktive Beispiele bei Stekel, Das liebe Ich. Berlin 1920. S. 84ff. Vgl. auch Pfister, Die Liebe des Kindes und ihre Fehlentwicklungen. Bern 1922. S. 77ff., 158ff.

gefühl leiden, das in einzelnen Fällen sogar direkt auf verdrängte infantile Inzestwünsche zurückgeführt werden kann. Die Askese ist in dem Fall als Selbstbestrafung aufzufassen.

Zur Erläuterung dieser Tatsache wähle ich das Beispiel des Frater D., des Einsiedlers in E. Bei meinem Besuche am 16. Oktober 1926 erzählte er mir folgendes (ich gebe den Bericht mit seinen eigenen Worten, die ich unmittelbar nachher niederschrieb, wieder. In charakteristischer Weise treten hier die verschiedenen bedeutungsvollen Assoziationen hervor):

„Ich war der einzige Sohn meiner Eltern, hatte aber sechs Schwestern. An die Mutter hielt ich mich stetig. Sie war sehr religiös und sehr zärtlich und liebevoll. Ich war ihr Lieblingskind. O, es geht nichts über eine Mutter. Wissen Sie, was der größte Fehler des Protestantismus ist? Daß die Protestanten nur von der Jungfrau Maria reden und sie nicht die Mutter Gottes nennen. Was für ein Glück bedeutet es doch für uns, daß wir im Himmel eine liebevolle Mutter haben.“

Auf meine Frage nach seinem Verhältnis zum Vater antwortet er: „Auch der Vater war gut zu mir. Er hatte stets den Wunsch, mich schön angezogen zu sehen. Aber ein eigentlich liebevolles Verhältnis war zwischen uns nicht. Vor sechs Jahren starb mein Vater. Ich habe merkwürdige Träume von ihm gehabt. Ich kämpfe immer mit ihm, wünsche ihn unterzukriegen und ihn zu besiegen. Einige sehr böse Träume habe ich geträumt. Ich habe Vater, unter der Erde liegend, gesehen: er war in einen engen Sarg eingeschlossen und umgeben von roten Flammen, die ihn verzehrten. Oft träume ich Wahres und daher glaube ich, dieser Traum muß bedeuten, daß mein Vater jetzt im Fegefeuer gepeinigt wird. Nun versuche ich Tag für Tag energisch, ihn aus dem Fegefeuer heraus und in den Himmel hinein zu beten.“ (Er fing an verzweifelt zu weinen, als er diese Träume von seinem Vater erzählte.)

Ich frage ihn, ob er sich sonst glücklich gefühlt habe, oder ob da etwas sei, was ihn bedrückt und vielleicht seine Wahl des Klosterlebens beeinflußt habe. Da ist es, als fiel ihm plötzlich etwas Peinigendes ein, das er nicht gern erzählen möchte. Dann kommt überraschend geradeaus die Antwort: „O ja, da ist ein unerklärliches Schuldgefühl gewesen. Ich habe nie zu jemand davon gesprochen. Aber jetzt will ich es Ihnen erzählen, weil wir nun doch so lange offen mit einander geredet haben. Ob ich es geträumt oder wirklich erlebt habe, weiß ich nicht, aber ich habe also einmal mit meiner Schwester in einem Bett gelegen

und da passierte etwas zwischen uns¹⁾. Wahrscheinlich muß ich es geträumt haben, aber etwas entsetzliches war es. Ich war doch so ein schüchternes Kind, das auf solche Dinge gar nicht kommen konnte. Als ich fünf Jahre alt war, besuchte uns einmal ein fremdes vierjähriges Mädchen. Damals sträubte ich mich entschieden, in demselben Bett zu schlafen wie das Mädchen. Und dabei gaben mir die Eltern Süßigkeiten, um mich willfährig zu machen, und als das nichts half, Prügel.“

„Schon als Kind hatte ich ein unerklärliches Sehnen nach dem Klosterleben. Wenn ich die schwarzgekleideten Mönche sah, dachte ich: so einer möchte ich auch werden. Ich fühlte kein Glück in dieser Welt, immer lag ein Druck auf mir. Die Eltern waren mit meinen Wünschen nicht zufrieden. Also versuchte ich erst verschiedene Arbeit. Aber an der Arbeit hatte ich keine Freude. Viermal hätte ich heiraten können, wenn ich gewollt hätte. Die Mädchen hatten mich gern. Der Gedanke an sie gab mir aber keine Befriedigung. Einmal lernte ich auch das Tanzen: die Mädchen waren aber wie hölzerne Puppen in meinen Armen.“

„Und wie steht es jetzt mit dem Schuldgefühl?“ „Ich weiß ja, daß Gott verzeiht. Und ich beichte oft. Ich leide aber oft an einer heftigen Angst, daß ich nicht alles Verkehrte, was ich gemacht habe, gebeichtet habe.“

Deutlicher als von diesem einfachen, ungelehrten, frommen Einsiedler — der von Psychoanalyse keine Ahnung hat — könnte die Bedeutung des Ödipuskomplexes für das religiöse Askeseideal kaum ausgedrückt werden. Wir sehen die starke Mutter- und Schwesterfixierung, deren inzestuöser Charakter offenbar ist. Und wir sehen zugleich die negative Vateinstellung, deren haßvoller Charakter sich im Traumleben offenbart. Mit Entsetzen hat der Knabe die bösen Wünsche zurückgedrängt. Sie sind aber im Unterbewußtsein geblieben und in einem Schuldgefühl, das ihm selbst unerklärlich ist, haben sie sein Sehnen nach dem Klosterleben geweckt. Die schwarzen Mönche haben ihn an Reue und Buße erinnert und nach etwas Verwandtem in seinem eigenen dunklen Gemütszustand gerufen, wo die verdrängten Wünsche spuken. Im Kloster konnte er als Asket den Vatermord, den er gewünscht hatte, sühnen. Und in dem Marienkult konnte er zugleich ein Surrogat für das Sehnen nach der irdischen Mutter finden.

Das Beispiel des Heinrich Suso wirft ein noch helleres Licht

1) Es ist analytische Erfahrung, daß verdrängte inzestuöse Wünsche nach der Mutter oft auf die Schwester übergehen.

auf den obigen Bericht. Auch bei ihm finden wir ein starkes unbewußtes Schuldgefühl als Hintergrund der Askese.

In seiner Selbstbiographie klagt Suso über verschiedene innere Leiden. Von diesen nennt er besonders seine Schwermut: „Ihm war stätiglich so schwer in seinem Gemüthe, als ob ein Berg auf seinem Herzen läge“. Ein anderes Leiden war, „daß er Anfechtung gewann, seiner Seele möchte nimmer Rath werden, und er müßte ewiglich verdammt seyn, wie recht er thäte, oder wie viel er sich übe; daß das nicht hülfe, daß er der Behaltenden (Geretteten) einer würde; es wäre alles vorhin verloren“. Suso macht selbst darauf aufmerksam, daß diese Anfechtung mit „ungeordneter Furcht“ zusammenhängt¹⁾.

In dieser Schwermut und dieser Anfechtung äußert sich sein Schuldgefühl. Als Skrupulosität und religiöses Angstleiden tritt es hervor. Und hierin lag ohne Zweifel für ihn selbst ein wesentliches Motiv zu außerordentlich strenger Askese. Das geht unter anderem daraus hervor, daß gerade er sich zur Askese getrieben fühlt, während er den anderen von zu großer Strenge abrät. In einem Brief an die Nonne Elisabeth Stigel, die ihn gern nachahmen wollte, schreibt er, er verurteile prinzipiell eine übertrieben strenge Askese: „Unser lieber Herr Jesus Christ sprach nicht: nehmet mein Kreuz auf euch, sondern: jeder Mensch nehme sein Kreuz auf sich. Du sollst nicht darnach trachten, der Altväter Strenghheit zu erreichen, noch auch meine harte Übung; du sollst dir aber daraus ein Kreuz machen, indem du erweistest, daß die Untugenden in dir sterben, du selbst aber mit dem Leibe lange lebest.“²⁾

Selbst weiß Suso von keiner einzigen Sünde so ernsten Charakters zu berichten, daß sie seine Angst „er müßte ewiglich verdammt seyn“, hätte begründen können. Wie in so vielen Fällen von Angstneurose, kennt er selbst die eigentliche Quelle des Schuldgefühls nicht. Mehrere Momente in seiner Selbstbiographie deuten indessen in der Richtung eines Ödipuskomplexes. Er redet ein paarmal von seinen Eltern: von der Mutter in einer Weise, die zeigt, wie stark er an sie gebunden war; von dem Vater dagegen als einem strengen und weltlichen Mann, den er scheinbar nicht lieb hatte³⁾. Bezeichnend ist, daß Suso in seinen Vi-

1) Das Leben Heinr. Susos, Kap. 23.

2) Das Leben der Schwestern zu Töß. Katholikon-Werke in Urkunden. II. München 1921. S. 126f.

3) Vgl. Das Leben Heinr. Susos, Kap. 45: „Des Dieners leibliche Mutter war auch alle ihre Tage eine viel große Leiderin, und das kam von der wider-

sionen — wie Frater D. in seinen Träumen — den Vater sieht: „Sein eigener Vater, der der Welt Kind zumal gewesen war, der erschien ihm nach seinem Tode und zeigte ihm mit einem jämmerlichen Anblick sein ängstliches Fegefeuer und womit er das allermeist verschuldet hätte, und sagte ihm ausgeschiedentlich, wie er ihm helfen sollte“. „Seine heilige Mutter“ dagegen erschien ihm in einer schönen Vision und „zeigte ihm den großen Lohn, den sie von Gott empfangen hatte“¹⁾. In diesem Zusammenhange ist auch nicht ohne Bedeutung, daß seine Visionen eine starke Tendenz einer Regression zur Mutterbrust zeigen²⁾, wie ja auch sein göttliches Objekt entschieden mütterliche Züge trägt.

Als ein Motiv der Askese Susos habe ich im vorigen seinen Versuch einer Überkompensation des Sexualtriebes hervorgehoben. Als weiteres Motiv kommt nun also auch das Schuldgefühl hinzu. Auf seiner Brust lastete ein ihm selbst unerklärlicher Druck eines Schuld- und Angstgefühls. Um diesen Druck zu erleichtern, steigerte er seine Askese bis zum Äußersten. Aber, wie bei so vielen anderen religiösen Schuldbeladenen, nur zu geringem Nutzen, weil die eigene Quelle des Schuldgefühls unter der Schwelle des Bewußtseins zu suchen war: „es wäre alles vorhin verloren“³⁾.

Ein Studium der Asketengeschichte bringt eine lange Reihe von Fällen an den Tag, in denen deutlich die gleichen Zusammenhänge zu spüren sind. Nicht nur ist es ein allgemeiner Zug, daß die Asketen unter einem starken Schuldgefühl leiden. Häufig finden wir auch Züge, die auf infantile Erlebnisse zurückdeuten, und es liegt da nahe, das Schuldgefühl mit einer Ödipusbindung in Verbindung zu setzen.

1. Zunächst einige Beispiele zur Beleuchtung der Rolle, die das Schuldgefühl bei den Asketen spielt.

Von den Asketen der alten Kirche heißt es, daß stets ein Gefühl schwerer Sünde und Schuld auf ihnen lastete. Gerade

wärtigen Ungleichheit, die sie und ihr Hauswirth hatten. Sie war voll des allmächtigen Gottes, und hätte gern darnach göttlich gelebt; da war aber ihr Ehemann der Welt voll, und zog mit strenger Härteigkeit dawider, und daraus fiel ihr vieles Leiden zu.“

1) Das Leben, Kap. 8.

2) Das Leben, Kap. 20. Vgl. unten S. 130 f.

3) Dieselbe Angst finden wir z. B. bei Margareta Ebner. Trotz der strengsten Askese fürchtete sie stets, daß sie nicht unter Gottes Gnade lebte. Vgl. Ph. Strauch, Marg. Ebner u. Heinr. von Nördlingen. Freiburg u. Tübingen 1882, S. 45. — Eine Analyse der Hysterie und der Mystik bei Margareta Ebner hat Pfister gegeben („Zum Kampf um die Psychoanalyse“).

die besten von ihnen haben dies in starken Worten bezeugt. Abbas Xanthia bekannte: „der Hund ist besser als ich“, Abbas Paulus der Große, daß er bis zum Hals im Schmutz stecke, und Isidor sagte aus, daß wenn Gott seine Sünden der Welt offenbaren würde, viele Menschen nicht genügten, sie zu beweinen. Damit hängt zusammen, daß, wie ausdrücklich bezeugt wird, diesen Menschen das Lachen völlig fremd war. Oft weinten sie Tag und Nacht. Dem heiligen Ephraém war das Weinen ebenso natürlich wie anderen Menschen das Atmen. Nie hat ihn jemand trockenen Auges gesehen. Von Abbas Schnudi erzählt die Legende, er habe solche Ströme von Tränen vergossen, daß die Erde, auf der er stand, zum Mistbeet wurde¹⁾. Daß in solchen Fällen der Askese das Angst- und Schuldgefühl den eigentlichen Hintergrund bildet, geht mit besonderer Deutlichkeit aus der Lebensgeschichte des heiligen Arsenius hervor. Es wird erzählt, seine Augenwimpern seien ihm des vielen Weinens wegen ausgefallen. Wenn er arbeitete, mußte er ein Tuch über die Brust legen, um die Tränen aufzufangen. Als er den Tod nahen fühlte, stieg sein Angstgefühl zum Höhepunkt. Die Mönche, die ihn umstanden, fragten: „Warum weinst du, Vater? Du hast doch nichts zu fürchten?“ Er antwortete: „Doch wahrlich, ich habe. Und diese Furcht, die ich jetzt habe, die ist immer in mir gewesen. Sie war es, die mich zum Mönche machte“ (*iste timor qui nunc mecum est, semper in me fuit, ex quo factus sum monachus*)²⁾.

Ähnliche Beobachtungen können wir in der Asketengeschichte der nachfolgenden Zeiten machen. Die wunderliche Nonne zu Töß, Jüzi Schulthasin, „die größte von allen“, wurde von dem Gedanken angefochten, daß sie niemals Gott schauen werde. „Und dadurch kam sie in so große Verachtung ihrer selbst, daß sie nicht wagte, den Himmel anzusehen, und daß sie sich unwürdig dünkte, daß das Erdreich sie trüge.“³⁾ Die heilige Hildegard schreibt in der Einleitung zum dritten Buch des Scivias, daß sie sich nicht für wert halte, Mensch zu heißen. Sie komme sich vor wie zerstäubte Asche, wie „eine vom Wind in einen Winkel verjagte Feder“⁴⁾. Katharina von Genua

1) Vgl. E. Lucius, Die Anfänge des Heiligenkultus. Tübingen 1904, S. 377 ff.

2) Verba Seniorum, Prol. 163. Vgl. Lecky, Sittengeschichte Europas von Augustin bis auf Karl d. Gr., übers. von Jolowicz. 2. Aufl. Leipzig u. Heidelberg 1897. II. S. 92. Anm. 3.

3) Das Leben d. Schw. zu Töß. S. 22f.

4) Vgl. Stadler u. Heim, Vollständiges Heiligenlexikon od. Lebensgesch. aller Heiligen. II. Augsburg 1861, S. 736.

erzählt von sich selbst, oft befiele sie ein solches Angst- und Beklemmungsgefühl, daß sie vor allen Geschöpfen fliehen müsse: selbst die Vertrautesten fielen ihr dann zur Last¹⁾. — Ein besonderes Interesse knüpft sich an das Beispiel der Katharina von Siena. Sie war von so starkem Selbstgefühl durchdrungen, daß sich sogar in ihr Gebetsleben oft ein „ego sic volo“ hineinmischte. Indessen scheint dieses Selbstgefühl nur ein verzweifelter Versuch gewesen zu sein, das schwere Schuldgefühl, das sich in Verbindung mit tiefer Depression häufig bei ihr meldete, zu überkompensieren. Ihr Beichtvater Raimund kann versichern, daß sie nie den Geboten Gottes zuwider gehandelt habe, fügt aber hinzu: „ingeniose imponebat sibi offensas“. Bezeichnend ist, daß Raimund zur Erklärung das berühmte Wort Gregors des Großen anführt: „Es ist die Sache des Guten, dort Schuld zu sehen, wo es keine Schuld gibt, und sie schwer zu machen, wo sie leicht ist“²⁾. Dasselbe finden wir bei der strengen Asketin Mad. de la Mothe Guyon. „Alles schien mir voller Fehler“ — schreibt sie — „meine Mildtätigkeiten, meine Almosen, meine Gebete, meine Bußen, eins und alles erhob sich gegen mich. Entweder von dir, o mein Gott, oder von mir selbst, oder von allen Geschöpfen fühlte ich mich allgemein verdammt“. Aber sie fügt hinzu: „Obgleich die Verdammnis so tief war, konnte ich nichts finden, dessen ich mich anzuklagen hätte“³⁾.

2. Ebensowenig aber fällt es schwer, unter den Asketen Beispiele anzuführen, die deutlich auf das Vorhandensein einer Ödipusbindung hinweisen. Unsere Aufmerksamkeit richtet sich vor allem auf zweierlei: einmal auf das faktische Verhältnis zu den Eltern bei Asketen, deren Kindheitsberichte wir kennen, und zweitens auf verschiedene eigentümliche und typische Reaktionen, die auf einen ganz bestimmten Verdrängungsprozeß schließen lassen.

Von den weiblichen Asketen wird oft berichtet, daß sie mit den stärksten Banden der Liebe an dem Vater hingen, während das Verhältnis zur Mutter scheinbar oft recht kühl war. Antoinette Bourignon, die „gleichwie eine Aversion“ gegen die Ehe hatte und zum Kruzifix redete „als wäre es eine Person“, erzählt in ihrer Selbstbiographie, daß sie mit zusammengewachsener Oberlippe und Nase zur Welt kam. Sie behauptet, dies sei der Grund,

1) Leben u. Schriften d. h. Kath. v. Genua, S. 136f.

2) Vgl. K. Hase, Katarina von Siena, Leipz. 1864, S. 203f.

3) Zitiert nach Leuba, Die Psych. d. Mystik, S. 68.

warum sie für die Mutter von je ein Gegenstand des Widerwillens und des Hasses gewesen sei. Die Mutter habe das Kind kaum ansehen mögen. Der Vater dagegen liebte sie mehr als seine anderen Kinder. Deshalb mochten auch die Geschwister sie nicht leiden. Ausdrücklich wird dann bezeugt, daß sie unter entsetzlichen Todesgedanken und Angstvorstellungen von Gericht und Hölle litt. Im Alter von 15—16 Jahren trieb dieses Schuldgefühl sie in eine ganz ungewöhnlich strenge Askese hinein. Diese dauerte sieben Jahre¹⁾. — Auch Mad. de la Mothe Guyon klagt darüber, daß ihre Mutter sie nicht liebte, sondern sie fremden Leuten überließ. Zum Vater dagegen hatte sie ein vertrauterer Verhältnis²⁾. Ebenfalls sehen wir, wie Teresa di Jesu, die oft von Anfechtungen gequält wurde und über Schwermut klagte³⁾, sich viel mit den Eltern beschäftigt. Sie schildert selbst, wie entsetzlich schwer der Abschied vom Vater war, als sie ins Kloster ging: es sei ein größerer Schmerz gewesen, als wenn sie hätte sterben sollen; es sei gewesen, als würden alle ihre Gebeine, eines um das andere, auseinander gerengt. Denn noch besäße sie die Gottesliebe nicht, welche die Liebe zum Vater hätte „verschlingen“ können⁴⁾. Wie stark die Vaterfixierung sein kann, sehen wir auch in charakteristischer Weise bei Katharina von Siena: beim Tode des Vaters kämpft sie leidenschaftlich mit dem himmlischen Bräutigam, um den Vater von der Reinigung im Fegefeuer zu befreien. Sie erbietet sich, am eigenen Leibe die Strafe, die der Vater haben sollte, zu erleiden, und bekommt von dieser Zeit an auch Magenschmerzen, die sie nie wieder verließen⁵⁾. Im hysterischen Symptom hat sie sich dem leidenden Objekt ihrer Liebe substituiert.

Wesentlicher ist es indessen, die eigentümliche Weise zu beachten, in welcher die Asketen oft den Eltern gegenüber reagieren, und die den inzestuösen Charakter des Verhältnisses deutlich zeigt. Zwar sind die inzestuösen Wünsche verdrängt worden. Die Asketen sind sich der Wünsche nicht bewußt und reden daher auch nicht von ihnen. Wir müssen sie bestimmten

1) Der Jungfrau Antoinette Bourignon innerliches und äußerliches Leben, aus ihren eigenen und des Herrn Peter Poirets Zeugnissen zusammengestellt, Kap. 1. Par. 2, 7, 10ff.

2) La vie de Mad. I. M. B. de la Mothe Guyon. Ecrite par elle-même. Cologne 1720, I. Chap. 1, 5.

3) Das Leben d. h. Mutter Theresia von Jesus, Kap. 30. (Werke I).

4) Loc. cit. Kap. 4.

5) Hase, loc. cit. S. 50ff.

typischen Zügen entnehmen, indem wir Analogiefolgerungen aus der allgemeinen psychoanalytischen Praxis anwenden.

Wir haben da zunächst die zahlreichen Berichte von männlichen Asketen, die der Mutter und den Schwestern gegenüber sexuell reagieren. Die Heftigkeit ihres Kampfes gegen das Weib überhaupt wird durch die Betonung ihrer Flucht vor den weiblichen Verwandten, vor allen der Mutter, hervorgehoben. Besonders kraß ist die Erzählung von einem ägyptischen Mönch, der einmal seine alte Mutter über einen Fluß tragen sollte. Zum großen Erstaunen der Mutter fing der Mönch an, sich Tücher um die Hände zu binden. Als sie nach dem Grund fragte, antwortete er, er habe Angst, sie zu berühren und dadurch das Gleichgewicht seiner Natur zu verlieren: *quia corpus mulieris ignis est, et ex eo ipso quo te contingebam veniebat mihi commemoratio aliarum feminarum in animo*¹⁾. Ähnlicher Beispiele gibt es viele²⁾. Charakteristisch ist es auch, wenn von Aloysius von Gonzaga berichtet wird, daß er schon als zwölfjähriger Knabe sich scheute, mit der Mutter allein zu sein: wenn die anderen Gäste aus dem Zimmer, wo die Mutter war, hinausgingen, suchte er nach irgendeinem Vorwand, sich zu entfernen³⁾. Wenn wir uns der zahlreichen Fälle von Neurotikern mit inzestuöser Mutterfixierung erinnern, die der Mutter gegenüber ähnlich reagieren⁴⁾, können wir kaum bezweifeln, daß es sich auch hier um verdrängte Inzestwünsche handelt.

Im Zusammenhang damit lassen sich auch die vielen Erzählungen von der unglaublichen Härte der altkirchlichen Asketen der Mutter und den Schwestern gegenüber betrachten. Eben weil die infantile Mutterfixierung bei Männern wie Johannes von Calama, Theodosius, Marcus, Prior, Pömen u. v. a. so außerordentlich stark gewesen ist, haben sie sich im reiferen Alter mit wahrer Brutalität geweigert, Mutter oder Schwester zu berühren, ja sogar zu sehen. In dieser Weise lernen wir einen der wenigst sympathischen Züge der asketischen Praxis psychologisch verstehen. Wir sehen, wie die grausame und herzlose Kränkung der Gefühle teuerster und nahestehender Menschen

1) Zitiert nach Lecky, Sittengeschichte Europas, II. S. 103.

2) Vgl. Lecky, loc. cit. S. 103ff.

3) Vgl. James, Religiöse Erfahrungen, S. 284.

4) Ein Analysand in Zürich — der seine Mutter über alles liebte und keine Ahnung von dem inzestuösen Charakter seiner Liebe hatte — erzählte von einem starken, ihm selbst unerklärlichen Gefühl von Abscheu, das er hatte, wenn er entblößte Teile der Mutter, z. B. ihre nackten Füße, sah.

nicht nur als notwendig und verzeihlich angesehen, sondern bisweilen sogar als höchste Tugend aufgestellt wird. So heißt es in der Lebensbeschreibung des heiligen Fulgentius, daß, wer den Schmerz einer Mutter zu verachten gelernt hat, alles andere, was ihm auferlegt wird, mit Leichtigkeit tragen kann: *facile potest juvenis tolerare quemcunque imposuerit laborem, qui poterit maternum jam despicere dolorem*¹⁾. Die Grundlage dieser Reaktion ist wohl eine doppelte: einmal die Flucht vor den inzestuösen Wünschen, sodann die Selbstbestrafung aus dem damit verbundenen starken unbewußten Schuldgefühl heraus. Eine Ahnung dieser Zusammenhänge bebt in der leidenschaftlichen Heftigkeit, mit der Teresa di Jesu die schwere Gefahr des Verkehrs mit der Sippe betont: „Ich bin erstaunt“ — schreibt sie in ihrem Werk „Der Weg zur Vollkommenheit“²⁾ — „über den Schaden, den der Verkehr mit den Verwandten anrichtet; ich glaube nicht, daß derjenige einen Begriff davon haben wird, der denselben nicht aus Erfahrung kennen gelernt hat . . . Ich weiß nicht, was wir, die wir sagen, alles für Gott verlassen zu haben, wirklich in der Welt verlassen, wenn wir uns nicht von der Hauptsache, nämlich von unseren Blutsverwandten, losmachen. . . . Übrigens aber sollen wir sie so viel wie möglich vergessen, weil es nur zu natürlich ist, daß unsere Neigung sie lieber umfaßt, als andere Personen. Ich bin von den Meinigen sehr geliebt worden. . . . Ich weiß aber aus eigener und fremder Erfahrung, daß wir zwar die Eltern verlassen, diese aber zum Verwundern selten von den Kindern ablassen.“

In Verbindung mit der asketischen Reaktion den Eltern gegenüber ist es ungeheuer interessant, auf ein allgemeines, früher schwer zu deutendes religionsgeschichtliches Phänomen hinzuweisen, nämlich die eigentümlichen Pubertätsrituale, die fast allen Naturvölkern gemein sind. Fast überall sind diese Riten mit einer grausamen Behandlung der Knaben und Mädchen verbunden, besonders hart inbezug auf die Knaben. Bei den Betschuanern Südafrikas werden die Knaben, bei den Indianern Venezuelas auch die Mädchen bis aufs Blut gepeitscht, bei den Macusi-Indianern Guineas werden ihnen bössartige, bissige Ameisen auf den nackten Körper gesetzt und dem reifenden Jüngling der Wandan-, Dakotah- und Monitarristämme in Nordamerika werden Holzstücke, mit schweren Gewichten behängt,

1) Zitiert nach Lecky, loc. cit. S. 108, Anm. 2.

2) Kap. 9. Werke II, S. 136f.

in den Leib getrieben. Womit hängen nun diese und ähnliche asketische Proben zusammen? Die Antwort dürfte nach religionspsychologischen Untersuchungen, z. B. Theodor Reiks¹⁾, zweifellos sein: die Pubertätsriten der Wilden haben den Sinn, die inzestuöse Bindung der Knaben an ihre Mutter (resp. die Bindung der Mädchen an ihren Vater) aufzuheben und ihre Versöhnung mit dem Vater (resp. der Mutter) herzustellen. Die Initiation bezeichnet eine neue Geburt. Daher wird auch der Knabe aus dem Elternhaus weg in das Männerhaus oder an einen sonstigen Einweihungsort geführt, wo er systematisch der Familie entfremdet werden soll. — Die Pubertätsriten sind uralte und ein Forscher wie Jung meint sogar, daß sie, wie so viele andere primitive Erlebnisse, im unbewußten Triebleben ihre Spuren zurückgelassen haben und zu einer Art von instinktivem Mechanismus geworden sind²⁾. So sehen wir auch in der Selbstbestrafung der Asketen häufig die alten Riten spontan wieder auferstehen. Sowohl die beißenden Ameisen (z. B. bei Macarius), wie die mit schweren Gewichten behängten Holzstücke (wie bei vielen indischen Asketen) u. v. a. kehren zurück.

Endlich muß auch der großen Rolle gedacht werden, die das mütterliche Element besonders in asketisch-mystisch geprägten Religionen spielt. Auch hier spielt die Ödipusbindung eine Rolle. Der verdrängte Wunsch nach der Mutter schafft sich Ersatz in einer himmlischen Mutter und findet darin eine sublimierte Befriedigung. In der Kwanyin suchen die chinesischen und japanischen Buddhistenmönche dasselbe, wie Frater D. in der Maria. Und wie das Verhältnis zur Kali, der volkstümlichsten Gottheit Indiens, sein kann, zeigt das Beispiel Ramakrishnas. Dieser eigentümliche Mann, einer der größten Asketen und bedeutendsten Mystiker des modernen Indiens, war — so heißt es — „wahnsinnig vor Sehnsucht“ nach der göttlichen Mutter. Im Gesicht eines jeden Weibes sah er etwas von ihr. Sogar vor den Dirnen der Straße konnte er niederknien: „In einer Form, o Mutter, wanderst du in den Straßen umher, und in einer anderen Form bist du das Universum. Ich begrüße dich, Mutter, ich begrüße dich.“³⁾

1) Probleme der Religionspsychologie, 1. Teil: Das Ritual. Vgl. auch Freud, Vorl. z. Einf., S. 385.

2) Jung, Das Unbewußte im norm. und kr. Seelenleben, S. 151ff.

3) Vgl. Swami Vivekananda, My Master. 4. ed. Calcutta 1921. S. 20. 27. — Der analytisch Geschulte kann kaum dem Eindruck entgehen, daß es die eigene Mutter sei, die Ramakrishna in allen Weibern, denen er begegnet,

Überhaupt finden wir bei den Mystikern häufig die Tendenz, das weibliche mütterliche Wesen der Gottheit hervorzuheben, so z. B. wenn Meister Eckehart Gott die Mutter aller Dinge nennt und von „Gottes Kindbett“ in jeder guten Seele redet¹⁾, oder wenn Suso visionär an der Brust der himmlischen Mutter liegt²⁾. Deutlich kommt diese Tendenz auch bei Laotse zum Ausdruck. Den Mutternamen gebraucht Laotse von dem Wesen, das war „ehe Himmel und Erde entstehen“ und „wandelt im Kreise und kennt keine Unsicherheit“. Und Laotse sehnt sich, bei dieser Mutter zu sein: „Wer seine männliche Kraft erkennt, und dennoch in weiblicher Schwachheit weilt, der ist das Strombett der Welt. Ist er das Strombett der Welt, so verläßt ihn nicht das ewige Leben, und er kann wieder umkehren und werden wie ein Kindlein.“³⁾

Nicht unwahrscheinlich ist, daß der Drang zur „unio mystica“ in mehreren Fällen mit inzestuösen Wünschen Zusammenhang hat. Kielholz meint dies bei Jakob Böhme feststellen zu können⁴⁾.

Auch die negative Seite des Ödipuskomplexes finden wir in der asketisch-mystischen Religionsbildung wieder. Wenn der Mystiker nach Einheit mit der Gottheit strebt, selbst Gott sein will, liegt darin ein Versuch, den göttlichen Vater dadurch zu überwinden, daß er sich mit ihm identifiziert. Etwas davon liegt wahrscheinlich in dem fast kindischen Trotz, mit welchem Angelus Silesius sich auf den Platz an Gottes Seite emporhebt:

„Ich bin so groß als Gott, er ist als ich so klein, er kann nicht über mir, ich unter ihm nicht sein.“

„Ich weiß, daß ohne mich Gott nicht ein Nu kann leben. Werd' ich zunicht, er muß vor Not den Geist aufgeben.“⁵⁾

Und in Paramahansa Upanishad lesen wir von dem Asketen: „Die Luft ist sein Gewand. Nicht verneigt er sich vor

sucht. Sie will er wiederfinden. — Es ist hier von Bedeutung, daß die Sehnsucht nach der Mutter von der großen Mehrzahl der Psychoanalytiker als ein Hauptmotiv des Don-Juanismus angesehen wird. Vgl. Pfister, *Die psychan. Meth.* S. 291.

1) Deutsche Mystiker, Bd. III. Meister Eckhart. Ausgew. von Dr. J. Bernhart. München 1914.

2) Das Leben Heinr. Susos, Kap. 20.

3) Taoteking, Kap. 25 u. 28. — (Aus dem Chinesischen verdeutscht und erläutert von Rich. Wilhelm. Jena 1921.)

4) Kielholz, Jakob Böhme, S. 43ff.

5) Zitiert nach E. Lehmann, *Mystik im Heidentum und Christentum.* 2. Aufl. Berlin u. Leipz. 1918. S. 106.

den Göttern, noch ehrt er die Pitar (Vorväter). Er lobt die Menschen nicht, und tadelt sie nicht. Denken, Beten oder irgend-ein Ziel ist nicht für ihn da, es ist weder „Ich“ noch „Du“.¹⁾

Eine eigentümliche Bestätigung dieses Zusammenhangs ergab die Analyse meines Falles V. K. Er erzählte eines Tages, er habe ein sehr starkes Interesse für die katholische Kult-mystik, besonders das Meßopfer. Auf das Meßopfer eingestellt, formuliert er seinen ersten Einfall in folgender Weise: „Das Meßopfer ergreift mich, weil die Priester die Macht haben, Jesu Tod täglich zu wiederholen“. Der Analysand, der eine starke negative Vateereinstellung hat und dessen Träume zeigen, daß er den Vater tot wünscht, gibt selbst folgende Deutung: Wie der katholische Priester die Macht hat, den Meister zu töten, habe ich unbewußt den Wunsch gehabt, meinen Vater zu töten, um Macht über ihn zu gewinnen. — Überhaupt scheint mir, daß V. K.s stark katholisierende Tendenzen (vgl. die Einleitung) im Zusammenhang mit seinem Ödipuskomplex stehen. Dies trat deutlich hervor, als er einmal in einer Analysenstunde von seinen vielen Klosterbesuchen berichtete. Sehr erregt sprach er von dem sonderbaren Eindruck, den es auf ihn gemacht hatte, als ihn der Abt einst fragte: „Was sagt Ihr Vater, der berühmte protestantische Pfarrer, dazu, daß Sie oft hierher kommen?“ Seine häufigen Klosterbesuche waren ein unbewußter Protest gegen die religiösen Ideale des Vaters. Daher ist er auch ein eifriger Befürworter des katholischen Zölibats als des einzig richtigen Priesterideals: ein rechter Diener Gottes soll asketisch leben und keine Frau haben! Hier liegt offenbar ein unbewußter Zusammenhang mit einer negativen Vateereinstellung vor.

4. Das asketische Kompromiß.

Die Askese ist nicht nur als eine Reaktion gegen ein starkes Tribleben oder eine Selbstbestrafung aus einem unbewußten Schuldgefühl heraus zu verstehen. Wie schon angedeutet, ist sie teilweise auch selbst ein Ausdruck unterdrückter und unbewußter Triebe, die in der asketischen Praxis ihre Befriedigung suchen und finden.

Auch hier hilft uns wieder die Analogie zu den neurotischen und hysterischen Symptomen zum besseren Verständnis. Wie vornehmlich Freud zeigt, sind diese Symptome stets der Aus-

1) Zitiert nach Wuttke, Geschichte des Heidentums. Breslau 1893. II. S. 372.

druck eines Kompromisses zwischen zwei Strömungen im Seelenleben. Sie gehen aus der Interferenz zweier gegensätzlicher Bestrebungen hervor und vertreten ebenso sehr das Verdrängte, als auch das Verdrängende, das bei ihrer Entstehung mitgewirkt hat. Sie lösen den Konflikt dadurch, daß sie beide Tendenzen teilweise befriedigen. Ein Stück der Persönlichkeit vertritt gewisse Wünsche, ein anderes sträubt sich gegen sie und erwehrt sich ihrer. Es gelingt indessen den verdrängten Wünschen und Trieben, sich auf Umwegen wieder hervorzudrängen und eine Art Befriedigung zu finden. Das neurotische Symptom ist eine verdeckte Wunscherfüllung. Im Symptom treffen die beiden Kräfte, die sich entzweit haben, wieder zusammen, „versöhnen sich gleichsam durch das Kompromiß der Symptombildung“¹⁾.

Ein einzelnes Beispiel mag den Charakter dieser Kompromißbildung erhellen: Ein 16jähriger Knabe ist eines Morgens stumm (einige andere Symptome lasse ich weg). Die Analyse bringt an den Tag, daß er am Abend vorher sich durch sein Schamgefühl hatte abhalten lassen, der Mutter nach seinem festen Vorsatz zu bekennen, daß er onaniert und sie bestohlen habe. In jenem Augenblick tauchte der schmerzvolle Gedanke in ihm auf: „Ich kann also nicht einmal mehr sprechen, wie ich möchte“. Daß hier die psychogene Stummheit den Charakter der Kompromißbildung trägt, leuchtet ohne weiteres ein. Die eine Tendenz im Knaben sagt: „Ich möchte mein begangenes Unrecht bekennen“. Nach der gegensätzlichen Tendenz aber heißt es: „Mein Schamgefühl drängt mich, es nicht zu bekennen.“ Im Kompromiß heißt es dann: „Wenn ich nicht sprechen kann, so brauche ich es auch nicht zu tun“²⁾.

Die neurotischen Symptome lösen also einen seelischen Konflikt durch eine „Flucht in die Krankheit“. Einerseits bezeichnet also die Krankheit einen Gewinn, die Erfüllung eines geheimen Wunsches. Ein junges Mädchen, das aus Schamgefühl den Studenten, der es küssen will, abweist, verschafft sich in einem hysterischen Symptom — geschwollene Lippen — eine verdeckte Befriedigung des verdrängten Wunsches: sie möchte wenigstens die Spuren solcher Küsse tragen³⁾. Eine Frau, die von ihrem Manne roh behandelt und schonungslos ausgenützt wird, sucht einen Ausweg in die Neurose und braucht ihre

1) Vgl. Freud, Vorlesungen z. Einf. S. 63, 342f., 402ff., 415f.

2) Vgl. Pfister, Die psychan. Meth. S. 35, 56f.

3) Vgl. Pfister, loc. cit. S. 36.

Krankheit so als Waffe im Kampf gegen den sonst überstarken Mann¹⁾.

Ganz ebenso auch bei der Askese. Wie im neurotischen Symptome, kehren in der asketischen Praxis die unterdrückten und verdrängten Triebe zurück und finden eine verdeckte Befriedigung. Von besonderem Interesse ist hier der Zusammenhang der Askese mit dem Sado-Masochismus; aber auch die Befriedigung gewisser anderer „perverser“ Neigungen, die die Askese in vielen Fällen gibt, ist bemerkenswert.

a) Askese und Sado-Masochismus.

Alles menschliche Sexualleben enthält Elemente sadistischer und masochistischer Art. Während die frühere Forschung den Sadismus und den Masochismus als unerklärliche Auswüchse betrachtete, als Auswirkungen einer Abnormität, die keinerlei Verbindung mit dem gesunden Menschen hat, finden sich nach neuerer Auffassung²⁾ sado-masochistische Triebe bei jedem Menschen — wenn auch in der Regel überwunden, verdrängt und verborgen.

Die Wurzeln des Sadismus lassen sich unschwer im normalen Sexualleben nachweisen. Die Sexualität des Mannes zeigt in der Regel eine Beimischung von Aggression, deren biologische Bedeutung in der Notwendigkeit zu suchen ist, den Widerstand des Sexualobjektes zu überwinden. „Der Sadismus entspräche dann einer selbständig gewordenen, übertriebenen, durch Verschiebung an die Hauptstelle gerückten, aggressiven Komponente des Sexualtriebes.“ In dieser sadistischen Einstellung gibt es zahlreiche Übergänge „von einer bloß aktiven, sodann gewalttätigen Einstellung gegen das Sexualobjekt bis zur ausschließlichen Bindung der Befriedigung an die Unterwerfung und Mißhandlung desselben. Strenge genommen hat nur der letztere extreme Fall Anspruch auf den Namen einer Perversion.“³⁾

Schwieriger ergibt sich der Zusammenhang zwischen normalem Sexualleben und Masochismus, der passiven Einstellung

1) Vgl. Freud, Vorlesungen z. Einf. S. 444f.

2) So vor allem nach Freud, und seiner Schule. — Bei Krafft-Ebing, loc. cit. S. 130, heißt es: „Da beim normalen Kulturmenschen Verbindungen von Wollust und Grausamkeit nur schwach angedeutet und höchstens rudimentär vorhanden sind, muß das deutliche Auftreten, die große Leichtigkeit der Erregung und Ungeheuerlichkeit der Akte bei der Verbindung von Wollust und Grausamkeit in abnormen Dispositionen gesucht werden.“ (sc. in einer gewissen Labilität des Nervensystems.)

3) Vgl. Freud, Drei Abhandl. z. Sexualtheorie, S. 24ff.

zum Sexualobjekt, deren Extrem in der Bedingtheit der Befriedigung durch das eigene Erleiden körperlichen oder seelischen Schmerzes liegt. Freud bezweifelt, ob der Masochismus überhaupt jemals primär auftritt, und findet es am wahrscheinlichsten, daß er regelmäßig durch Umbildung aus dem Sadismus entsteht¹⁾. Jedenfalls läßt sich häufig feststellen, daß der Masochismus nichts anderes ist als „eine Fortsetzung des Sadismus in Wendung gegen die eigene Person, welche dabei zunächst die Stelle des Sexualobjekts vertritt“, also ein Autosadismus²⁾. Verschiedene Momente spielen hier mit, vor allem das Schuldbewußtsein³⁾ und der Kastrationskomplex⁴⁾.

Hiermit steht in Zusammenhang, daß Sadismus und Masochismus regelmäßig zusammen bei einer Person nachzuweisen sind. „Wer Lust daran empfindet, anderen Schmerz in sexueller Relation zu erzeugen, der ist auch befähigt, den Schmerz als Lust zu genießen, der ihm aus sexuellen Beziehungen erwachsen kann. Ein Sadist ist immer auch gleichzeitig ein Masochist, wenngleich die aktive oder die passive Seite der Perversion bei ihm stärker ausgebildet sein und seine vorwiegende sexuelle Betätigung darstellen kann.“⁵⁾

Daß wir das asketische Ideal im engen Zusammenhang mit dem Sado-Masochismus sehen müssen, hat schon Nietzsche hervorgehoben: er nennt die Askese „eine heilige Form der Ausschweifung“. Mit beißender Ironie macht er darauf aufmerksam, wie die Asketen im Leiden schwelgen und den Schmerz genießen. Ihr Grausamkeitstrieb wird durch ihre Lust, inquisitorische

1) Loc. cit.

2) Während der Behandlung eines eigentümlichen hysterischen Symptoms bei V. K. trat dieser Zusammenhang zwischen Sadismus und Masochismus deutlich hervor: beim Anblick körperlicher Leiden bei Tieren und Menschen fühlt V. K. selbst einen starken Schmerz in den Genitalien. Die Symptomanalyse assoziierte eine Reihe von Einfällen (Tierquälerei in der Kindheit, gefolgt von Drohungen, daß seine eigenen Kinder einmal Krüppel werden sollten; Kastrationsfurcht in Verbindung mit der Onanie; der Schmerz erinnert an das Sexualgefühl, das man beim Schaukeln haben kann usw.), welche naturgemäß zu folgender Deutung führten: Der Anblick leidender Wesen ruft bei ihm sadistische Wünsche ins Leben. Bevor diese Zeit haben, sich zu entwickeln, tritt Selbstbestrafung in Form von Schmerzgefühl ein. Der Sadismus ist in Masochismus verwandelt, und auch in diesem findet V. K. eine Befriedigung.

3) Vgl. Freud, Ein Kind wird geschlagen. Oben S. 37.

4) Zur Bedeutung des Kastrationskomplexes für den Sado-Masochismus, vgl. Sadger, Die Lehre von den Geschlechtsverirrungen, S. 268 ff.

5) Vgl. Freud, Drei Abh. z. Sexualtheorie, S. 25 f.

Henker zu sein, entlarvt¹⁾. — Auch Goethe sagt, der Mensch habe eine dunkle Sehnsucht nach dem Genuß des Schmerzes²⁾.

Um über die psychologische Grundlage dieser Zusammenhänge klar zu werden, ist folgende Erwägung geboten:

Wir müssen, wie schon erwähnt, damit rechnen, daß sado-masochistische Triebe zu einem gewissen Grade einen Bestandteil der menschlichen Anlage bilden. Wie fast alle Anlagen zu sexuellen Perversionen treten sie beim Kinde deutlicher zutage. Sie finden sich hier als „Partialtriebe“, werden später verdrängt oder sublimiert³⁾ und äußern sich nur in einzelnen Fällen als wirkliches perverses Sexualleben. Nun zeigt es sich aber, daß „eine regressive Verstärkung“ der „Partialtriebe“ überall da eintritt, wo das Sexualleben keinen normalen Verlauf nahm, sondern aus irgendeinem Grunde in der Entwicklung gehemmt wurde. Wenn der sexuellen Libido die Befriedigung auf normalem Wege versagt wird, so verhält diese sich — um Freuds Bild zu gebrauchen⁴⁾ — wie ein Strom, dessen Hauptbett trockengelegt wird. Sie füllt die kollateralen Wege aus, die bisher vielleicht ganz leer waren. Eben das ist aber auch der Vorgang bei der Askese. Die Askese erstrebt bewußt die energische Unterdrückung des normalen Sexuallebens. Wie zu erwarten, vollzieht sich darum

1) Nietzsche, Zur Genealogie der Moral. — Ich zitiere einige der charakteristischen Worte: „Dieser alte große Zauberer im Kampf mit der Unlust, der asketische Priester — er hatte ersichtlich gesiegt, sein Reich war gekommen: schon klagte man nicht gegen den Schmerz, man lechzte nach dem Schmerz; „mehr Schmerz! mehr Schmerz!“ so schrie das Verlangen seiner Jünger und Eingeweihten Jahrhunderte lang. Jede Ausschweifung des Gefühls, die wehe tat, alles was zerbrach, umwarf, zermalmte, entrückte, verzückte, das Geheimnis der Folterstätten, die Erfindsamkeit der Hölle selbst — alles war nunmehr entdeckt, erraten, ausgenützt, alles stand dem Zauberer zu Diensten, alles diente fernerhin dem Siege seines Ideals, des asketischen Ideals . . .“ (S. 458). „ . . . oh wie sie im Grunde dazu selbst bereit sind, büßen zu machen, wie sie darnach dürsten, Henker zu sein! Unter ihnen gibt es in Fülle die zu Richtern verkleideten Rachsüchtigen, welche beständig das Wort „Gerechtigkeit“ wie einen giftigen Speichel im Munde tragen. Unter ihnen fehlt auch jene ekelhafteste Species der Eitlen nicht, die verlogenen Mißgeburten, die darauf aus sind, „schöne Seelen“ darzustellen, und etwa ihre verhunzte Sinnlichkeit, in Verse und andere Windeln gewickelt, als „Reinheit des Herzens“ auf den Markt zu bringen: die Species der moralischen Onanisten und „Selbstbefriediger“. (S. 434.)

2) Wilhelm Meisters theatralische Sendung. Mitteilungen von Gustav Billeter. Zürich 1910, S. 93.

3) Richtiger wäre vielleicht zu sagen, daß die Triebenergien für andere höhere Zwecke verwendet werden.

4) Drei Abh. z. Sexualtheorie, S. 35.

hier eine Verstärkung der sadistischen und masochistischen „Partialtriebe“. Diese Triebe werden naturgemäß die asketischen Übungen dazu benützen, um sich Befriedigung zu verschaffen. Da sich aber der Sadismus hier nicht in erster Linie gegen äußere Objekte, sondern gegen einen Teil des eigenen Selbst wendet, so dient die gewaltsame Unterdrückung und der dadurch zugefügte Schmerz einer masochistischen Befriedigung. Besonders deutlich sehen wir dies in den zahlreichen Fällen, wo die Askese nicht nur passiver Verzicht ist, sondern zugleich aktive Selbstkasteiung.

Der Charakter der Askese als eines Kompromisses kommt hier klar zum Ausdruck. Auf der einen Seite bezweckt die asketische Praxis eine Entsagung und energische Unterdrückung der sexuellen Befriedigung, auf der anderen Seite drängt sich der unterdrückte Trieb auf Umwegen wieder hervor, um in „perverser“ Form Befriedigung zu erlangen.

Dieser Zusammenhang der Askese mit dem Sado-Masochismus läßt sich von verschiedenen Gesichtspunkten aus näher beleuchten.

1. In zahlreichen Fällen tritt die Askese — besonders in der Form aktiver Selbstkasteiung — als direkte Befriedigung einer masochistischen Triebrichtung hervor. Der Asket sucht den Schmerz um seiner selbst willen. Zwar ist der Schmerz groß, aber das Lusterlebnis, das ihm innewohnt, überwiegt. Wenn ein junges Mädchen nach den Anleitungen eines katholisierenden Moralpädagogen eine Brandwunde mit dem Vierfachen des vorgeschriebenen Quantums ätzt¹⁾, ist der Schmerz, den sie fühlt, sicher beinahe unerträglich. Und doch gibt er ihr eine unerklärliche Befriedigung, ähnlich wie bei Kindern, die ihre Wunden immer wieder aufkratzen. Daß diese infantile „böse Angewohnheit“ bei mehreren Asketen festgestellt werden kann, verdient Beachtung. V. K. erzählt, er habe als Kind eine starke Neigung dazu gehabt und sich sogar oft mit Nadeln gestochen. Und Tolstoi klagt in seinem Tagebuch, daß er es einen ganzen Tag nicht lassen konnte, Pickel, die sein Gesicht und seinen Leib bedeckten, aufzukratzen²⁾. Ich selbst habe in China und Indien viele asketische Bettler gesehen, deren Spezialität es war, große häßliche Wunden offen zu halten. Auch der Einfall der indischen Asketen, sich auf ein Nagelbrett zu setzen, steht wohl damit im Zusammenhang.

Geschichtliche Beispiele von Asketen, die ihre eigenen

1) Vgl. Pfister, Die psychan. Meth. S. 374.

2) Tolstoi, Journal Intime, S. 129.

Schmerzen und Entsagungen genießen, müssen hier kaum angeführt werden. Wir kennen eine fast unabsehbare Menge von Fällen, wo die entsetzlichste Selbsttortur sie „mit unmessiger süezzeket“ (Margareta Ebner) erfüllt. Ein ausgeprägtes Genießen der eigenen Schmerzen finden wir z. B. bei Marguerite Marie Alacoque, der Begründerin des Herz-Jesu-Kultus: ihre Sehnsucht nach Schmerz und Leiden war unersättlich — heißt es. Sie behauptete, keinen Augenblick ohne Leiden leben zu können; je mehr sie litt, desto mehr sehnte sie sich nach Leiden, so daß sie zuletzt nahe daran war, sich die Qualen der Hölle zu wünschen. „Schmerz allein“ — schreibt sie in ihren Briefen — „macht das Leben erträglich“¹⁾. Dasselbe ist der Fall mit Maria Magdalena di Pazzi, der florentinischen Karmeliternonne. Ihre größte Freude war, wenn die Priorin ihr die Hände auf den Rücken band und ihr in Gegenwart sämtlicher Schwestern die Lenden geißeln ließ. Das „innere Feuer“ drohte sie oft zu verzehren, so daß sie wohl zu schreien anhub: „Es ist genug. Entflamme nicht stärker diese Flamme, die mich verzehrt. Nicht diese Todesart ist es, die ich mir wünsche: sie ist mit all zu vielen Vergnügungen und Seligkeiten verbunden“²⁾.

Das Beispiel Maria Magdalena di Pazzis zeigt deutlich, wie das masochistische Genießen der Schmerzen sexuell bedingt ist. Ihre Halluzinationen waren mit den üppigsten Phantasien gefüllt. Wenn möglich noch klarer tritt dies bei Elisabeth Genton hervor. Durch die Selbstkasteiungen geriet sie in eine förmlich bacchantische Raserei. Am tollsten raste sie, wenn sie — durch ungewöhnlich starke Schmerzen erregt — mit ihrem „Ideal“ vermählt zu sein glaubte. Dieser Zustand war für sie so überschwänglich beseligend, daß sie oft rufen mußte: „Oh Liebe, oh unendliche Liebe, oh Liebe, oh Ihr Kreaturen, ruft doch alle zu mir: Liebe, Liebe“³⁾. Ganz analog wird von Mechtild von Stans, einer der Schwestern zu Töb, ausdrücklich hervorgehoben: „je größer der leibliche Schmerz ihres Herzens war, desto stärker und inbrünstiger war auch geistlich die Minnebewegung ihres Gemütes“⁴⁾.

1) *Dévotion au Sacré Cœur de notre Seigneur Jesus Christ, contenant une pratique de Dévotion . . . L'Abrégé de la Vie de Sœur Marguerite Marie Alacoque etc.* Lyon 1782, S. 454 ff. — Vgl. Bougaud, *Histoire de la Bienheureuse Marguerite-Marie*. Paris 1894, S. 265 ff.

2) Nach Krafft-Ebing, loc. cit. 34.

3) Loc. cit.

4) Das Leben der Schw. zu Töb, S. 213.

Nicht immer sind es so ausgeprägt pathologische Fälle, in denen der masochistische Trieb sich einen direkten Ausfluß in der Askese verschafft. Die extremen Fälle bezeichnen nur, wohin es führen kann. Auch da, wo ein direktes Genießen des Leidens scheinbar in den Hintergrund tritt, müssen wir, wenigstens bei einer großen Anzahl von Fällen, zweifellos mit dem Masochismus als einem unbewußten psychologischen Motiv rechnen. Wenn Ammonius seinen Leib mit einem feurigen Eisen bearbeitete, bis er von Brandwunden ganz bedeckt war, wenn Benedictus von Nursia sich in Dornenhecken wälzte und Evagrius Ponticus sich zur Winterzeit eine ganze Nacht hindurch in einem Brunnen das Fleisch ausfrieren ließ¹⁾, so sind dies zweifellos Äußerungen eines masochistischen Triebes. In diesem Zusammenhange möchte ich auch eine eigentümliche asketische Sitte erwähnen, die ich bei den buddhistischen Mönchen auf Putoshan beobachtete: mehrere Mönche geben ihrer leidenschaftlichen Liebe zu Kwanyin dadurch Ausdruck, daß sie mit ihrem eigenen Blut das Bild der Gottheit malen.

Die religionsgeschichtlich bekannteste Betätigung des masochistischen Triebes, den die Askese auslöst, ist der Flagellantismus²⁾. Die unerhört umfassende Ausbreitung, die diese Selbst-

1) Vgl. Lucius, Die Anfänge des Heiligenkultus, S. 363.

2) Vgl. Dr. Ernst Günther Förstemann, Die christlichen Geißlergesellschaften. Halle 1827. — Nach Förstemann (S. 29 ff.) gebe ich die Beschreibung eines Augenzeugen der Flagellanten in Westfalen wieder: „Die Geißeln der Kreuzbrüder waren Stöcke, an denen drei Stränge, vorn mit großen Knoten, herabhingen. Durch die Knoten waren zwei eiserne Stacheln kreuzweis getrieben, so daß vier Spitzen etwas länger als ein Waizenkorn hervorstanden. Damit geißelten sie sich, daß ihr Körper grün und blau wurde und aufschwellte, und daß das Blut an ihnen herabfloß und an die nahen Wände gespritzt wurde. Zuweilen schlugen sie die eisernen Spitzen so fest in die Haut, daß sie mehr als einmal ziehen mußten, um sie herauszureißen. Auf dem Felde liefen sie ohne Ordnung hinter ihrem Kreuze her, aber wenn sie an Städte oder Flecken kamen, ordneten sie die Prozession, zogen die Kapuze oder den Hut ins Gesicht, sahen traurig aus und schlugen die Augen nieder. So zogen sie unter Gesang in die Kirche, verschlossen dieselbe hinter sich, legten die Kleider ab, und verhüllten den Unterleib mit einem faltigen leinenen Tuche, das einem Weiberrocke glich, und ergriffen die Geißeln. Dann wurde die Kirchthür gegen Mittag geöffnet. Der Älteste ging zuerst hinaus, und legte sich an die Morgenseite der Thür auf die Erde, darauf der Zweite an die Abendseite, der Dritte neben den Ersten, der Vierte neben den Zweiten. Sie legten sich in Stellungen, welche die Sünden ausdrückten, für die sie büßten. — Darauf ging einer herum und schlug jeden mit der Geißel, und sprach: Gott vergebe dir deine Sünden, stehe auf! Wenn nun alle standen, ordneten sie sich paarweise zur Prozession, und zwei in der Mitte des Zuges stimmten einen süßen Gesang an. . . Kamen sie aber in diesem

peitschersekte in Europa fand — entsprechende Bewegungen finden wir übrigens auch im Islam, bei den Schiiten in Persien¹⁾ — zeigt, wie tief der Drang nach Schmerz und Leiden in den Menschen steckt. In einer Beschreibung aus dem 13. Jahrhundert von Jacobi de Voragine heißt es: „Und was zu bewundern war, obgleich die Menschen mitten im Winter bis auf den Gürtel nackend, vom Morgen an bis um drei Uhr die Geißelung fortsetzten, litt doch keiner durch die Kälte. . . . Sie fühlten die Winterkälte nicht, denn die Flamme der Liebe, die im Herzen brannte, ließ dieselbe nicht in den Körper eindringen.“²⁾ Wir sehen bei diesen Menschen, wie das Unlustgefühl, das die Kälte, die Entbehrung und die Schmerzen naturgemäß begleiten sollte, von der masochistisch bestimmten sexuell-religiösen Begeisterung verschlungen und überwunden wird, ja selbst eine Quelle zur Lust wird, eine Nahrung für „die Flamme der Liebe“. Daß hier Sexualität mitspielt, sehen wir nicht nur aus den Ausschweifungen, die den Flagellantismus begleiten konnten³⁾, oder aus den verwandten religiösen Tanzepidemien⁴⁾, die ziemlich gleichzeitig auftraten; wir sehen es auch direkt aus dem zeitweiligen Streit über die Vorteile der „disciplina secundum supra“ (Geißelung vorzugsweise des Rückens und der Schultern) im Gegensatz zur „disciplina secundum sub“ (Geißelung der Lenden und der Gesäßgegend). Von der letzteren Methode, die besonders die Weiber benutzt haben sollen, wurde ausdrücklich hervorgehoben, daß sie unkeusche Bewegungen auslöste⁵⁾.

Gesänge an eine Stelle, in welcher Christi Leiden erwähnt wurden, wo sie alsdann sich befinden mochten, auf reiner Erde oder im Koth, unter Dornen oder auf Steinen, da fielen sie plötzlich vorwärts nieder, nicht niederkniend oder sich haltend, sondern auf einmal, wie ein Klotz, und beteten auf dem Angesichte mit ausgestreckten Armen, in Crucifixes Gestalt.“

1) Vgl. die Beschreibung in Stoll, Suggestion u. Hypnotismus in d. Völkerpsych. S. 374ff.

2) Förstemann, loc. cit. S. 37.

3) Siehe z. B. Förstemann, loc. cit. S. 63.

4) Die sogenannten „Convulsionären“.

5) Vgl. Abbé Boileaus Polemik gegen „disciplina secundum sub“: „Hieraus folgt nun ganz notwendig, daß, wenn die Lendenmuskeln mit Ruten- oder Peitschenhieben getroffen werden, die Lebensgeister mit Heftigkeit gegen das os pubis zurückgestoßen werden und unkeusche Bewegungen erregen. Diese Eindrücke gehen sogleich in das Gehirn über, malen hier lebhafte Bilder verbotener Freuden, bezaubern durch ihre trügerischen Reize den Verstand, und die Keuschheit liegt in den letzten Zügen.“ (Zitiert nach Corvin, Pfaffenspiegel. Historische Denkm. d. Fanatismus in der röm. kath. Kirche. 5. Aufl. Rudolstadt 1885. S. 351.) — Unter Hinweis auf die griechische Religionsgeschichte, wo im Junotempel sterile Weiber sich von

Deutlich treten die hier erwähnten Zusammenhänge auch bei den russischen Chlüssen hervor. In dieser streng asketischen Sekte gilt es vor allen Dingen die große Ekstase zu erlangen. Und als wesentliches Mittel kommt der gemeinschaftliche Tanz, radenije, das wichtigste Glied des Kultes, in Betracht. Dieser Tanz selbst wird zu den asketischen Übungen gerechnet, was auch in den Liedern der Chlüssen zum Ausdruck kommt:

„... Ihr meine Kindlein
Tanzet für mich,
Um Gottes willen tanzet!
Schonet nicht die Fleischesleiber,
Diese unreinen Schweine!
Um Gottes willen tanzet,
Mit eurem Schweiß begießet
Das Mütterchen, die feuchte Erde!
Rufet Maria herbei,
die sündige Martha vertreibt!

Während des Tanzens peitschten sie sich häufig untereinander und riefen:

Ich geißele, geißele, suche Christum.
Komm herab zu uns, Christus, vom siebenten Himmel.
Wandle mit uns, Christus, im heiligen Kreise,
Schwebe herab vom Himmel, Herrscher, heiliger Geist.“

Wieder und wieder, bis sie im Taumel der Ekstase umfallen¹⁾.

2. Das Beispiel der Flagellanten zeigt, daß zugefügte Schmerzen und Leiden eine motivierende Wirkung in fortgesetzt asketischer Richtung haben können. Nicht nur, daß die asketische Selbstkasteiung einer besonders starken primären masochistischen Anlage entspringt; Leiden und Schmerzen, denen ein Mensch ausgesetzt wird, und asketische Übungen, denen er sich aus irgend einer Grunde unterzieht, wirken selbst auslösend auf die masochistischen Tendenzen und erneuern sich dauernd

dem Panpriester auf die entblößten Nates peitschen ließen, um fruchtbar zu werden, hat man auch auf die sexualsymbolische Bedeutung der Peitsche hingedeutet (vgl. Rohleder, Vorlesungen über Geschlechtstrieb usw. Berlin 1907, S. 155). Über die verschiedenen Exzesse in Verbindung mit dem Flagellantismus, siehe Giov. Frusta, Der Flagellantismus u. die Jesuiten-beichte. Deutsche Ausg. Leipz. u. Stuttg. 1834.

1) Vgl. Graß, Die russischen Sekten, I, S. 278 ff., 304 ff.

aus sich selbst heraus als Motiv zu fortgesetzter Askese. Die Askese bildet selbst die Disposition zur Askese. Wie die Geschichte des Flagellantismus zeigt, kann der rein physische Schmerz auf die masochistische Triebrichtung verstärkend einwirken. Besonders masochistisch Disponierten wird dann die Befriedigung des Schmerzbedürfnisses allmählich zur Lebensbedingung.

Daß erlittener Schmerz in das Sexualleben entscheidend eingreifen kann, bestätigen verschiedene Beobachtungen. Kraft zahlreicher Erfahrungen haben die Psychoanalytiker mit Nachdruck betont, wie Strafen, die Kindern zuerteilt werden — vor allem die Prügelstrafe — dadurch einen verhängnisvollen Einfluß auf die ganze Sexualentwicklung der Kinder haben können, daß sie masochistische Tendenzen wecken¹⁾. Das Beispiel Rousseaus wird allgemein bekannt sein. In seinen „Confessions“ (1766—70) erzählt er selbst, daß er Masochist wurde als Folge der Prügel, die er im Alter von acht Jahren von dem 30jährigen Fräulein Lambercier bekam. Auch Krafft-Ebing hebt hervor, wie durch die Irritation der Prügel die „libido sexualis“ erregt werden kann²⁾. In Verbindung damit mag erwähnt werden, daß Kinder, die zu asketischen Übungen angeregt werden, oft der Masturbation verfallen, teilweise sogar in ihrer häßlichen Form, einer grausamen Mißhandlung der Genitalien. Ein illustrierendes Beispiel hat mir ein norwegischer theologischer Student erzählt. Er war selbst im Alter von 17 Jahren bekehrt worden und fand nach seiner Auffassung des Christentums, daß er der Bekehrung durch gewisse asketische Übungen Ausdruck geben mußte. Unter anderem wollte er seinen Leib dadurch peinigen, daß er die Hosen so stramm wie möglich zog. Anfangs erregte diese Übung starken Schmerz. Zuletzt ging indessen die Selbstkasteiung in eine heftige Masturbation über — von welcher er als Knabe völlig frei gewesen war. Die Askese und die Masturbation dauerten, bis er in ein Liebesverhältnis zu einem jungen Mädchen trat, wodurch seine Libido eine natürliche Auslösung finden konnte.³⁾

1) Vgl. Pfister, Die Liebe des Kindes u. ihre Fehlentw., S. 267ff.

2) Krafft-Ebing, loc. cit. S. 33.

3) Der betreffende theologische Student ist zugleich ein Beweis, wie auch hier wieder ein Ödipuskomplex, der zu ausgeprägten inzestuösen Träumen führte, mit hineinspielt. — Ähnliche Beispiele werden von Pfister angeführt. (Die Liebe des Kindes usw. S. 118ff.) Zur weiteren Beleuchtung des Zusammenhangs mache ich auf folgendes aufmerksam: In seiner grundlegenden Darstellung der Quellen der infantilen Sexualität macht Freud geltend, daß alle Affektvorgänge intensiveren Charakters auf die Sexualität hinübergreifen:

Alle diese Erwägungen lassen in uns die Überzeugung reifen, daß die Asketen zum großen Teil Menschen sind, die als Kinder viel gelitten haben. Besonders unter den weiblichen Asketen und Mystikern finden wir viele, die von Kindheit an viel krank gewesen sind oder auf andere Art gelitten haben. Sie haben sich daran gewöhnt, sich darauf eingestellt, ihr Leben als leidende Märtyrer zu leben, und haben schließlich an diesem Gedanken Gefallen gefunden. Schon im Alter von vier Jahren bittet die kränkliche und vernachlässigte de la Mothe Guyon nach der Kommunion die Nonnen im Kloster, sie möchten ihr den Märtyrertod geben¹⁾. Ihr Wahlspruch wurde: immer mehr Kreuz, immer mehr Kreuz! Und von sich selbst schreibt sie: „Ich unterwarf mich allen Mühen, die ich mir ausdenken konnte; aber sie genügten nicht, um meinen Wunsch nach Leiden zu befriedigen. Ich ließ mir oft die Zähne ziehen, obgleich sie nicht wehtaten. Das war mir eine Erquickung. Aber wenn meine Zähne wehtaten, dachte ich nie daran, sie ausziehen zu lassen; im Gegenteil, sie wurden meine guten Freunde und es tat mir leid, sie ohne Schmerz zu verlieren.“ — Ein gutes Beispiel haben wir auch in Elisabeth von Thüringen, dieser Asketenheiligen, deren leidensvolle Kindheit mit all ihren Kränkungen viele Jahre hindurch ohne Zweifel einen entscheidenden Einfluß auf ihre spätere Einstellung geübt hat²⁾.

Auch die Entwicklung von Novalis ist in dieser Hinsicht sehr lehrreich³⁾. Im Verlaufe seiner schmerzvollen Krankheit gewinnt er die Krankheit immer lieber und eigentümliche wolüstige Vorstellungen von Leiden und Tod mengen sich allmählich hinein. „Krankheit gehört zu dem menschlichen Vergnügen wie Tod“ — schreibt er. „Im Tode ist die Liebe am süßesten; für den

„Beim Schulkinde“, schreibt er, „kann die Angst, geprüft zu werden, die Spannung einer sich schwer lösenden Aufgabe, für den Durchbruch sexueller Äußerungen wie für das Verhältnis zur Schule bedeutsam werden, indem unter solchen Umständen häufig genug ein Reizgefühl auftritt, welches zur Berührung der Genitalien auffordert, oder ein pollutionsartiger Vorgang mit all seinen verwirrenden Folgen . . . Die sexuell erregende Wirkung mancher an sich unlustiger Affekte des Ängstigen, Schauderns, Grausens erhält sich bei einer großen Anzahl Menschen auch durchs reife Leben und ist wohl die Erklärung dafür, daß soviel Personen der Gelegenheit zu solchen Sensationen nachjagen . . .“ (Drei Abh. z. Sexualtheorie, S. 64f., 67.)

1) La vie de Mad. de la Mothe Guyon, I. chap. 2,6.

2) Siehe z. B. die Darstellung in der populären Schrift „Sancta Elisabeth. Die heilige Elisabeth, Landgräfin von Thüringen. Elisabeths Leben von Ludw. Storch.“ Leipzig 1860. S. 29.

3) Vgl. Ernst Heilborn, Novalis, der Romantiker. Berlin 1901. S. 159ff.

Liebenden ist der Tod eine Brautnacht, ein Geheimnis süßer Mysterien.“ In Verbindung damit meldet sich die Vorstellung der Vergewaltigung. Der Grund aller Wollust wird in der Grausamkeit gesucht: Notzucht ist der stärkste Genuß! Auch auf die Religion greifen diese Vorstellungen über: „Es ist sonderbar, daß nicht längst die Assoziation von Wollust, Religion und Grausamkeit die Menschen auf ihre innige Verwandtschaft und ihre gemeinschaftliche Tendenz aufmerksam gemacht hat“. Und von der Moral heißt es: „Ist nicht die Moral, insofern sie auf Bekämpfung der sinnlichen Neigung beruht, selbst wollüstig?“

3. Doch nicht nur in dem mit der Askese verbundenen körperlichen Schmerz äußert sich der masochistische Trieb. Es gibt auch einen „ideellen Masochismus“, und dieser ist für das Verstehen gewisser asketischer Erscheinungen von wesentlicher Bedeutung. Ja Forscher, wie Krafft-Ebing, legen sogar das Hauptgewicht auf das „ideelle“ Moment des Masochismus: die Unterwerfung und die Demütigung, also die Vorstellung, sich der Gewalt der geliebten Person unterworfen zu fühlen. Im Gegensatz zu Schrenck-Notzing, der in der sexuellen Lust den Schwerpunkt auf den erlittenen Schmerz legt, sieht Krafft-Ebing den seelischen Kern des Masochismus in dem „wollüstig betonten Bewußtsein, dem Willen einer anderen Person unterworfen zu sein“: „die ideelle oder wirkliche Markierung einer Mißhandlung seitens einer solchen Person ist nur Mittel zum Zwecke der Erreichung eines solchen Gefühls“¹⁾.

Diese Art von „ideellem Masochismus“ finden wir bei mehreren Asketen. Er äußert sich in dem so vielen Asketen charakteristischen Bedürfnis, sich selbst zu erniedrigen. Zur Beleuchtung mag wieder das Beispiel des Heinrich Suso dienen:

William James hat betont, daß Suso scheinbar nicht, wie so viele andere Asketen, die Schmerzen als Genuß empfand²⁾. Dies ist zu einem gewissen Grade richtig. Die schweren Kreuzschmerzen, die er sich selbst zuführte, waren sicherlich im wesentlichen Leiden für ihn. Sie haben in der Selbstbestrafung und der Reaktion gegen die Triebe ihre prinzipielle Motivation gehabt. Bezeichnend für Susos Selbstbeherrschung ist auch, daß er nach Verlauf einiger Zeit — nach Gottes Anweisung — die Selbst-

1) Krafft-Ebing, loc. cit. S. 128ff. — In „Die Lehre von den Geschlechtsverirrungen“, S. 231, macht Sadger aus seiner reichen Erfahrung geltend, daß die Analyse einer Reihe von Sado-Masochisten zweifellos die von Krafft-Ebing behauptete Auffassung bestätige.

2) James, Die religiöse Erfahrung, S. 249.

kasteiungen aufgab. Zugleich ist es aber für seine ganze masochistische Einstellung außerordentlich charakteristisch, daß ihm nach dem Aufhören der direkten Selbstkasteiungen eine Reihe von selbsterniedrigenden Demütigungen — Spott und Hohn und böse Verleumdungen —, die er zu durchleiden habe, visionär mitgeteilt werden. Er erzählt selbst, daß er eines Morgens nach diesen visionären Mitteilungen traurig und frierend in seiner Zelle saß. Da hörte er eine Stimme „Öffne das Fenster, schaue und lerne“. Er öffnete: „Da sah er einen Hund, der lief mitten im Kreuzgang und trug ein verschlissenes Fußtuch im Maule herum. Er hatte wunderliche Gebärde mit dem Fußtuch, er warf es hinauf, er warf es nieder und zerrte Löcher darein. Da sah der Diener auf und erseufzte innerlich, und es ward in ihm gesprochen: „Recht also wirst du in deiner Mitbrüder Munde“... Er ging hinab, nahm das Fußtuch und behielt es viele Jahre als sein liebes Kleinod“¹⁾). Daß dies einem Triebe bei Suso selbst entspricht, ersehen wir deutlich aus der Art und Weise, wie er die Notwendigkeit der Selbsterniedrigung schildert.

Im Zusammenhang mit dem „ideellen Masochismus“ verstehen wir auch die große Rolle, die das Gelübde des Gehorsams in asketischen Mönchsorden spielt. Es ist nämlich nicht richtig, in diesem Gelübde einen besonders verdienstvollen Ausdruck asketischen Opferwillens zu sehen. Denn es kann für schwache und unselbständige Menschen oft ein direkter Vorteil sein, die Verantwortung für ihr Tun andern aufzuerlegen. Noch wesentlicher ist, daß der Gehorsam oft mit einer gewissen inneren Befriedigung verbunden ist, die — wie die katholische asketische Literatur bezeugt — sich nicht selten zu einem Lustgefühl steigern kann. Wie F. Mörchen²⁾ hervorgehoben hat, entspricht dem leiblichen Schmerz der Selbstpeinigung hier der natürliche seelische Schmerz des freiwilligen Aufgebens aller äußeren Rechte. Daß wir es bei der asketischen Gehorsamspraxis wenigstens teilweise mit einem Ausfluß des Masochismus zu tun haben, wird u. a. durch die oft zitierte Aussage von Bartoli-Michel, dem Biographen Ignatius Loyolas, illustriert: „Ich muß mich als einen Leichnam ohne Verstand und Willen ansehen, muß sein wie eine Masse, die sich willenlos fortschaffen läßt, wie ein Stab in der Hand eines alten Mannes, der ihn nach Bedarf gebraucht, und ihn hinstellt, wo es ihm paßt“³⁾.

1) Das Leben Heinr. Susos, Kap. 20.

2) Die Psychologie d. Heiligkeit, S. 412.

3) Nach Mörchen zitiert.

Aus demselben Gesichtspunkt heraus ist wohl auch das asketische Armutsideal zu erklären. Selber nichts zu besitzen ist Befriedigung: wenn einem Menschen alles genommen wird, kann Gott, der Geliebte, ihn ganz nach seinem Belieben behandeln. Die Geschichte des großen Armutsapostels Franz von Assisi überliefert einen kleinen Zug, der seinen Hang zur Armut beleuchtet: Als reicher junger Mann ist er nach Rom gekommen. In der Peterskirche lodert noch einmal „ein letzter Rest“ seiner alten Lust, großzutun, in ihm auf und er wirft eine Hand voll Geld durch das Gitterfenster des Apostelgrabes. Als er aber dann aus der Kirche heraus kommt, winkt er einen der Bettler beiseite und nun führt er die eigentliche Absicht seiner Reise aus: „in wirkliche Lumpen gekleidet stand er als wirklicher Bettler unter den anderen Bettlern auf den Stufen der Treppe, die zur Kirche hinaufführten“¹⁾.

Robert Hugh Benson findet den rechten Ausdruck für das ideell-masochistische Ideal in den kontemplativen katholischen Mönchsorden, wenn er von den Mönchen schreibt: Sie verlassen die Welt nicht, wie oberflächliche Selbstsucher zu glauben scheinen, um dem Leiden zu entfliehen, sondern um das Leiden aufzusuchen. Sie sind Spezialisten im Ertragen von Leiden: nicht nur physischer (Nachtwachen, Peitschen, härene Hemden und hölzerne Pritschen — dies alles sind ihnen kaum mehr als Symbole —), sondern auch seelischer, wie die Qual, die in dem Gefühl innerer Trostlosigkeit und „Verlorenheit“ liegt, in dem Gefühl des Verlustes der Gottzugehörigkeit und allen Trostes, aller Freude, vor allem aber in jenem Gefühl von Sündhaftigkeit, von dem die Welt sich kaum einen Begriff machen kann.²⁾

4. Ein psychologisches Motiv der Askese in Verbindung mit masochistischer Triebbefriedigung ist auch die Identifikationstendenz³⁾: der Asket sucht den Schmerz, weil das geliebte religiöse Objekt selbst ein Mann der Schmerzen war. Hierfür finden wir natürlich besonders zahlreiche Beispiele im Christentum, das die Leiden Jesu immer stark betont und „imitatio Christi“ als Ideal aufstellt. Suso ritzt den Namen Jesu auf seine Brust ein und „diszipliniert“ sich mit einem hölzernen Kreuz „mit

1) Vgl. die Schilderung bei Johannes Jörgensen, *Den hellige Frans af Assisi*. 3 udg. Köbenhavn 1926, S. 37.

2) Benson, *Kristus i Kirken*. Oversatt av Sigrid Undset. Oslo 1926, S. 110.

3) Zum psychologisch grundlegenden Identifikationsprozeß, vgl. z. B. Freud, *Massenpsychologie und Ichanalyse*, derselbe, *Die Traumdeutung*, S. 105 ff.

dreißig hervorstehenden eisernen Nägeln¹⁾. Radegunde läßt ein Messingkreuz glühend machen und legt es auf verschiedene Teile des Körpers und Editha ritzt sich das blutige Kreuz auf die Stirn²⁾.

Von besonderem Interesse ist die Bedeutung der Identifikationstendenz zum Verständnis der Stigmatisation, dieses höchsten Zieles des asketischen Christuslebens. Wir wissen von Fällen von Stigmatisation, wo der Betreffende sich die Wunden zweifellos selbst zugefügt hat, sei es im bewußten, halbbewußten oder bewußtlos-ekstatischen Zustand: der Asket fügt sich Jesu Wunden zu, um Jesu Schmerzen am eignen Leibe nachzufühlen. Beispiele solcher Stigmatisationen werden bezeugt aus englischen, südfranzösischen und niederländischen Asketenleben. Man zieht auch die Möglichkeit in Betracht, das Franz von Assisi sich seine berühmten Stigmata selbst zugefügt habe. Wahrscheinlicher ist indessen, daß die Identifikation des heiligen Franziskus mit Jesus hier wirklich zu einer physiologischen (hysterisch bedingten) Nachbildung von Jesu eigenen Stigmata geführt hat. Analoge Erscheinungen können bekanntlich auch auf hypnotischem Wege hervorgerufen werden³⁾; darauf deuten außerdem auch die uns bekannten hysterischen Konversionen hin⁴⁾. Wie stark die Identifikationstendenz des Franziskus war, wird unter anderem in Fioretti bezeugt. Hier wird erzählt, wie Franziskus am Stigmatisierungstage bat: „O, du, mein Herr Jesus Christus, zwei Gnaden bitte ich von dir, die du mir erweisen mögest, ehe denn ich sterbe. Die erste, daß ich noch im Leben an meiner Seele und an meinem Leibe jenen Schmerz verspüre, den du, süßer Herr, in der Stunde deiner bittersten Passion erlittest, soweit das möglich ist. Die zweite ist, daß ich in meinem Herzen jenes Übermaß der Liebe spüre, von der du, Gottes Sohn, also entbranntest, daß du gern solch Leiden für uns Sünder getragen hast, so sehr, als es möglich ist.“ Und als er lange so gebetet hatte, begriff er, daß Gott ihn erhören werde: da „began er in tiefster Andacht Christi Leiden zu betrachten und seine endlose Liebe, und seiner Andacht Brunst wuchs in ihm also, daß er aus lauter Liebe und Mitleid ganz in Jesum gewandelt wurde“⁵⁾.

1) Das Leben Heinr. Susos Kap. 4, 19ff., 45.

2) Vgl. Zöckler, loc. cit. S. 458ff.

3) Vgl. A. Forel, Der Hypnotismus od. die Suggestion u. die Psychotherapie. 8. Aufl. Stuttgart 1919. S. 114ff.

4) Interessante Beispiele — u. a. hysterische Dornenkrone — bei Pfister, Die psychoan. Meth. S. 37, 162ff.

5) Blütenkranz d. heil. Franziskus von Assisi. (Fioretti di San Francesco.) Jena 1921, 5.—10. Taus. S. 166ff. Ein ähnliches Beispiel der Iden-

Daß die inbrünstige Sehnsucht des Franziskus nach Teilhaben an Jesu Schmerzen schließlich in einer ekstatischen Verzückung zu spontanem Auftreten von Jesu Stigmata führen konnte, ist nicht unerklärlich, besonders wenn man bedenkt, daß der Organismus des Franziskus — wie der anderer Stigmatisierter — durch die Askese geschwächt war. Jahrelange Krankheit hat seine körperliche Konstitution für ein solches Erlebnis disponiert. Bei ekstatischen Zuständen wirkt auch die Autosuggestion stärker¹⁾.

Es gibt auch Fälle, wo die Stigmatisation als psychisches Erlebnis auftritt, ohne äußere Merkmale zu hinterlassen. Von Katharina von Siena erzählt ihr Beichtvater Raimund, wie er ihr eines Sonntags bei der Messe vor dem Kruzifix den Leib des Herrn gegeben habe: Darnach blieb sie wie gewöhnlich in Erstarrung, der Körper auf dem Boden hingestreckt; plötzlich aber erhob sie sich ein wenig, lag auf den Knien, streckte Arme und Hände aus, das Gesicht leuchtend, im übrigen der Körper noch ganz starr und die Augen geschlossen; plötzlich, wie zum Tode verwundet, brach sie zusammen. Als bald darauf ihr Be-

tifikation mit dem geliebten Objekt haben wir in Ramakrishna, dessen starke Sehnsucht der Kali, der Mutter, galt und der zuweilen seine eigene Identität scheinbar vollständig verlor, so daß er die Gaben, die er der Göttin bringen sollte, sich selbst aneignete und sich, statt der Göttin, selbst mit Blumen schmückte. Vgl. Oesterreich, Einleitung in d. Relig. psych. S. 89ff., Swami Vivekananda, My Master, S. 18ff.

1) Näheres zur Stigmatisation des Franziskus, siehe bei Josef Merkt, Die Wundmale d. heil. Franziskus v. Assisi. Leipzig 1910. bes. S. 65ff. — Für den Zusammenhang der Stigmatisation mit hysterischen Konversionen spricht vielleicht auch der Umstand, daß besonders Frauen sie erleben: von den etwas über 300 Fällen, die in Geschichte und Legende erwähnt werden, sind ungefähr $\frac{5}{6}$ Weiber. Ein interessantes Beispiel der Stigmatisation liegt bei Anna Katharina Emmerich vor, die mehrere Male von Ärzten kontrolliert wurde. Ihr Fall ist von Dr. Mönkemöller beschrieben worden: „Anna Kath. Emmerich, die stigmatisierte Nonne von Dülmen“ (Zeitschr. f. Relig. psych. I, S. 254ff.). Sie hatte Wunden auf beiden Seiten der Hände und Füße. Außerdem bildete sich eine Wunde unter der rechten Brustwarze, gleichfalls auf der Brust eine Wunde in der Form eines Kreuzes. Diese Wunden bluteten in der Regel jeden Freitag und an wichtigen kirchlichen Festtagen. — Die Blutung der Wunden — wie überhaupt den berühmten Blutschweiß bei mehreren Nonnen — hat man als vikariierende Blutungen zu erklären versucht. Statt der bei hysterischen Krankheiten häufig unregelmäßigen Menses treten Blutungen in anderen Organen auf (versch. Beispiele bei Mönkemöller, loc. cit. S. 314). Emmerich erklärte selbst, von ihrer monatlichen Reinigung, die früher sehr regelmäßig war, habe sie während des Erscheinens der Wundmale nicht das geringste wahrgenommen.

wußtsein zurückkehrte, winkte sie Raimund zu sich heran und sagte ihm heimlich: „Wisset, mein Vater, daß ich jetzt die Wundmale des Herrn durch seine Barmherzigkeit an meinem Leibe trage. . . . Ich sah den Herrn am Kreuze, wie er lichtstrahlend zu mir herabstieg, weshalb, um meinem Schöpfer entgegenzukommen, mein Körper genötigt war, sich aufzurichten. Da sah ich aus den Narben seiner hochheiligen Wunden fünf blutige Strahlen auf mich gerichtet, nach den Händen, Füßen und nach dem Herzen meines Leibes, weshalb ich, das Mysterium erkennend, sofort ausrief: Ha, mein Herr und Gott, ich beschwöre dich, laß die Wundmale nicht äußerlich auf meinem Körper erscheinen! Da, bevor noch jene Strahlen mich erreichten, wandelte sich das Blut in Licht und in der Gestalt des reinen Lichtes trafen sie die fünf Stellen meines Leibes. . . . So groß ist der Schmerz, den ich leide an allen fünf Stellen und vornehmlich am Herzen, daß ich, wenn der Herr nicht ein neues Wunder tut, nicht glaube, daß mit solchem Schmerze das leibliche Leben bestehen kann“¹⁾. Ähnlich wird von Mechtild von Stans erzählt, daß sie die Stigmatisation erlebte und daß der Herr auf ihr Gebet die äußeren Wunden wegnahm, während er den inneren Schmerz zurückließ²⁾.

Die verschiedenen Formen der Stigmatisation zeigen, welche Rolle die Identifikationstendenz als asketisches Motiv spielt. Sie weckt nicht nur den Wunsch eines „mirakulösen“ Schmerzerlebnisses, sie führt das Objekt auch direkt dazu, sich das Leiden selbst zuzufügen. Aber auch sonst in der Asketengeschichte kommt die Bedeutung der Identifikationstendenz zum Ausdruck. So z. B. bei den Chlūsten. Entscheidend für das Erlangen der „Christuswürde“ sind bei dieser Sekte die messianischen Leiden. Damit sind nicht nur die Leiden, die Christus durch die Verfolgungen der Feinde erleiden mußte, gemeint, sondern auch die Leiden, die er sich selbst durch strenge Askese zufügte (40tägiges Fasten; Unempfindlichkeit gegen Kälte und Hitze, Stummheit usw.). Kann das Leiden nicht durch Verfolgung erreicht werden, sucht ein „Christus“ durch symbolische Darstellung die messianischen Leiden zu ersetzen: entweder steht er z. B. stundenlang

1) Hase. loc. cit. S. 15 ff. Stefano die Maconi beschreibt den Zustand Katharinas, wenn sie das Bewußtsein und den Gebrauch der Sinne und der Glieder verlor: „Corpus remanebat absque sensu quocumque, ut ipsi vidimus, non dico mille vicibus, sed valde pluries. Membra sua rigida remanebant inflexibilia, ita ut prius frangi potuissent, quam flecti membra.“ (Loc. cit. S. 34, Anm. 28.)

2) Das Leben d. Schw. z. Töb, S. 211 ff.

mit ausgebreiteten Händen da oder er stellt sich tot und „steht nachher gleichsam wieder auf“¹⁾).

In ähnlicher Weise gehen einzelne der eigentümlichen russischen Selbstmördersekten vor. Zum Heil — heißt es — ist nicht nur Buße notwendig. Wie Judas, der erste wahre Nachfolger Christi, muß man sich selbst erlösen. Wenn ein Mensch, nachdem er Buße getan hat, sein Leben durch Selbstmord endigt, wird er ewig leben. Denn er hat sich des Kreuzesleidens teilhaft gemacht und ist Christus nachgefolgt. Der freiwillige Tod ist ein gnadenreiches Wasser, welches alles reinigt, die einzige wirkliche Taufe²⁾).

5. Eine eigentümliche Rolle in der Geschichte der Askese spielt die Selbstkastration. Nicht nur vereinzelte Fälle solcher Kastration kommen im Laufe der Jahrhunderte vor. In der stark verbreiteten Sekte der Skopzen in Rußland wird die Kastration sogar zum Mittelpunkt gemacht. Wie Sünde und Gnade stehen in den Schriften Seliwánows „Wollust“ und „Reinheit“ einander gegenüber: die Kastration ist das große Gnadenmittel zur Ausrottung der Sünde.

Die Skopzen lehren, daß der Sündenfall Adams in der „mixtio carnalis“ bestand. Eigentlich hätten nämlich die Menschen sich nur durch „heilige Küsse“ fortpflanzen sollen. Die Erlösung durch Christus soll dann durch die „Feuertaufe“, d. h. die Kastration, vor sich gehen. Denn geschlechtlicher Verkehr ist die schwerste Sünde der Welt. Sogar den eigenen Eltern flucht man. Ursprünglich scheint man nur die gewöhnliche Kastration gekannt zu haben, aber später verliert diese an Wert zugunsten der vollständigen Verstümmelung (ursprünglich mit glühendem Eisen — daher der Name „Feuertaufe“ — später mit einem Messer). Die gewöhnliche Kastration, die das Mindestmaß zur Erlangung der Seligkeit ist, wird das erste oder kleine „Siegel“, die erste Reinheit, benannt. Und der Kastrierte erhält den Namen „weiße Taube“, mit Engelrang. Die vollständige Verstümmelung benennt man das zweite, das große, das goldene, das zarische „Siegel“, die zweite Reinheit, und die Verstümmelten bekommen den Namen „weiße Schafe“, mit Erzengelrang. Das, was entfernt wird, nennt man den „Schlüssel der Tiefe“. Auch bei den Weibern findet übrigens eine Verstümmelung statt.³⁾

Wie läßt sich nun die Entstehung und wachsende Ver-

1) Graß, Die russ. Sekten, I, S. 259ff.

2) Vgl. Graß, loc. cit. II, S. 920ff.

3) Vgl. Graß, loc. cit. II, bes. S. 685—754.

breitung einer solchen Sitte psychologisch erklären? Man kann hinweisen auf die Kastration als ein letztes verzweifelteres Mittel im Kampf gegen die sexuellen Versuchungen. Und sicherlich spielen Motive dieser Art in mehreren Kastrationsfällen, wie bei dem Beispiel des Origines, entschieden mit hinein. Aber zur Erklärung der geradezu epidemischen Heftigkeit mit der die Kastration um sich griff, genügt ein solcher Hinweis nicht. Auch aus der Forderung einer buchstäblichen Nachfolge des Schriftworts läßt sie sich nicht erklären (Die Grundlage der Kastrationssitte finden die Skopzen in Math. 19, 12 und Luk. 23, 29.). Wir müssen notwendigerweise mit einem Impuls zu einer so eingreifenden Handlung, wie der Kastration, rechnen. Und diesen Impuls finden wir wohl im Zusammenhang mit der Lust zum Martyrium an sich, dem Martyrium „ins Blaue hinein“, ohne eigentliches Ziel.

Zum Verständnis dieses Zusammenhangs hat das psychoanalytische Studium des sogenannten „Kastrationskomplexes“ neue Gesichtspunkte zutage gefördert. Vor allem betont Sadger¹⁾ den Zusammenhang des Sado-Masochismus mit diesem Komplex. Nach Sadger sollen die psychischen Wurzeln des Sado-Masochismus ursprünglich in der infantilen Beobachtung des elterlichen Sexualverhältnisses zu suchen sein²⁾. Durch diese Beobachtung wird die aktive Kastrationslust des Kindes — gegen den Vater gerichtet — ins Leben gerufen. Der gleichzeitig nach der Mutter gerichtete Ödipuswunsch bedingt indessen auch eine Kastrationsangst und ein starkes Schuldgefühl, das nach Sühne verlangt. Dadurch kann eine passive Kastrationstendenz entstehen und diese kann allmählich zu einer Lust wachsen, sich für andere, ja zuletzt sogar für die ganze Menschheit, zu opfern.

Wenn auch Sadgers Ausführungen noch zu hypothetisch sind und durch spätere psychologische Erfahrungen modifiziert werden dürften, mithin zum Verständnis der asketischen Kastrationspraxis nur bedingt angewandt werden dürfen, so ist doch unter allen Umständen mit einem masochistischen Hintergrunde dieser Praxis zu rechnen. Das masochistische Element bei den Skopzen können wir z. B. in Verbindung setzen mit der Rolle, die das Blut spielt:

„Erschlaget auch die Schlange,
vergießet aus euch heraus Blut...“³⁾

1) Die Lehre v. d. Geschlechtverirr. S. 268ff.

2) Sadgers Auffassung trifft wohl für viele Fälle zu, erklärt aber kaum alle Fälle.

3) Vgl. Graß, loc. cit. II, S. 691.

Die Tendenz zeigt sich auch darin, daß viele zur „männlichen“ Verstümmelung auch die „weibliche“ hinzufügen und die Brustwarzen wegschneiden. Ein sexuelles Element liegt auch in der Art, wie sie in ihren geheimen Konventikeln ihre Feste feiern — mit wildem Tanz, Gesang und Ekstase.

6. Wie schon erwähnt, kommen Sadismus und Masochismus regelmäßig zusammen vor. Interessant in dieser Verbindung ist die Beobachtung, daß bei den Asketen auch das sadistische Element oft deutlich hervortritt. Dieselben Asketen, die in Entsagungen und Selbstkasteiungen die Befriedigung masochistischer Triebe finden, zeigen oft auch eine grausame Freude an dem Leiden anderer, ja sie lassen sich sogar dazu treiben, anderen Menschen Schmerz zuzufügen. Der erwähnte Student der Theologie, der sich nach seiner Bekehrung eine Weile als Asket versuchte, fühlte in jener Zeit eine starke Aggressions-tendenz seiner Umgebung gegenüber und berichtete, daß er seine besondere Freude darin hatte, das Dienstmädchen zu schlagen.

Bemerkenswert ist schon das zentrale Interesse der christlichen Asketen für den leidenden Christus und die ständige „asketische Vertiefung“ in seine Schmerzen. Zahlreiche Beispiele scheinen zu zeigen, daß bei der Mehrzahl der Asketen eine sadistische Befriedigung mit der Ausmalung von Christi entsetzlichen Leiden, dem Verweilen bei seinem blutigen Tod und den zahlreichen Visionen vom Gekreuzigten verbunden ist. In besonders krasser Form soll dieser Sadismus bei der bekannten Flagellantin Passidea von Siena aufgetreten sein: Jesus erschien ihr, das Blut floß aus seinen Wunden, er streckte ihr die Arme entgegen und rief mit zärtlicher Stimme: „Schmecke, meine Tochter, schmecke“¹⁾. Dies Beispiel kann durch zahlreiche andere ergänzt werden, von denen einige, die mir besonders charakteristisch schienen, hier wiedergegeben werden sollen. Ein Kommentar erübrigt sich.

Die strenge Asketin Maria von Agreda schildert die Geißelung Jesu in folgender Weise:

„Sein Oberkleid hatte man ihm bereits im Garten hinweggenommen. Christus scheute sich, vor den Zuschauern entblößt zu werden; es ging den Bütteln mit der Entkleidung, bei welcher er alle Ehrbarkeit zu beobachten sich bemühte, zu langsam; sie rissen ihm also, um schneller zum Ziele zu kommen, den Rock

1) Das Beispiel — das ich vorbehaltlich wiedergebe — ist angeführt bei Corvin, loc. cit., S. 357f.

gewaltsam ab. So stand er nun da, bis auf ein Schurztuch ganz entblößt. Dasselbe hatte ihm seine Mutter in Ägypten gleichfalls umgetan. Es ward von Christo seitdem unaufhörlich getragen. Als die Henker auch den Schurz hinwegtun wollten, erlahmten ihnen die Hände und Arme, und sie mußten von ihrem schamlosen Vorhaben abstehen. Desto grausamer verfahren sie nun bei der Geißelung. Zwei und zwei geißelten ihn mit unmenschlicher Grausamkeit. . . . Die Geißelung erfolgte mit hart gewundenen, knotigen groben Stricken unter Anwendung aller ihrer Kraft. Christi Leib war alsbald mit hohen Beulen und Geschwülsten bedeckt; überall zeigten sich mit Blut unterlaufene Stellen. Durch die neuen Schläge wurden diese aufgerissen, und das hervorspritzende Blut bedeckte den Boden und die Kleider der ruchlosen Büttel. Das dritte Paar hieb sogar mit ausgedorrten Ochsenziemern in die aufgerissenen Wunden. Christi Geduld erzürnte sie nur noch mehr. Nun war die ganze Oberfläche von Christi Leibe schon so zerfleischt, daß die Peiniger eine unverletzte Stelle nicht mehr zu finden vermochten. Selbst abgerissene Fleischstücke fielen zur Erde, und an manchen Stellen zeigte sich das entblößte Gebein. . . . Die Anzahl der Streiche, welche Christus empfang, betrug 5115. . . . Von einem Winkel des Säulenhofes aus sah Maria — (mit welcher Maria von Agreda sich wohl identifiziert) — diese Szene unmenschlicher Grausamkeit, zwar nicht mit den äußeren Augen, aber mittels einer innern Anschauung, mit an.“¹⁾

Und Marina von Escobar erzählt:

„Am Charfreitag des Jahres 1615 hat mich der Herr gewürdigt, mir diese Geheimnisse deutlicher zu zeigen. Ich war im Geiste an dem Orte zugegen, wo die Geißelung vor sich ging. . . . Ich sah, wie sie den hochgelobten Herrn . . . seine heiligen Kleider ausziehen nötigten und wie zwei dieser grausamen Tiger denselben mit heftigen Streichen anfielen und voll höllischer Rachgier dem heiligsten Rücken des unschuldigen Herrn mit heftigen Schlägen immer mehr und mehr zusetzten. . . . Ich widerholte vor Angst und Schrecken oft diese Worte: Ach, Ach! Du Wollust meiner Seele! . . . Wer hat dich doch in solche Angst und Plage bringen mögen? Ach, mein Herr! — Unter diesem Ächzen wurde meine Seele verzückt. . . . Der Herr sah mich mit

1) Die geheimnisvolle Stadt Gottes od. göttl. Geschichte d. Lebens d. heiligsten Jungfrau Maria wie sie der seligen Klosterjungfrau Maria von Agreda offenbart u. von ders. in spanischer Sprache niedergeschr. wurde. Bearbeitet v. Ludw. Clarus. Regensburg 1853, II. S. 138ff.

unermeßlicher Liebe an und sprach: Was haltest du von dem, was du mich den Menschen zu Liebe hast ausstehen sehen? Was meinst du, Marina? Da der Herr dieses sprach, wurde ich wiederholt verzückt wie vorhin.... (Bei der Kreuzigung) fühlte ich unglaubliche Schmerzen. Während dieses Jammerns wurde meine Seele verzückt, und der Herr vereinbarte sich mit meiner Seele, umarmte sie gleichsam....⁽¹⁾).

Es ist anzunehmen, daß in dieser asketischen Vertiefung in Jesu Leiden das sadistische Element das Primäre gewesen ist. Indem man so aus der Identifikationstendenz heraus sich in den leidenden Christus religiös „hineinlebt“, wendet sich der Sadismus gegen die eigene Person und wird zum Masochismus. Diesen Zusammenhang sehen wir bei Katharina von Genua. Im Geiste sieht sie zuerst Christus, das Kreuz auf der Schulter tragend, „triefend von Blut, welches in Bächlein so häufig an ihm herabrieselte, daß ihr das ganze Haus davon überschwemmt schien“. Und als Christus sie rührend anblickte und zu ihr sprach, entzündete dieses „ihre Liebe so gewaltig, daß sie außer sich fortgerissen und ihrer nicht mehr mächtig war“. Aber als sie dieses erlebt und auch ihre ihm zugefügten Beleidigungen sieht, entzündet sich gleichzeitig in ihr „ein Haß gegen sich selber, daß sie sich nicht mehr ertragen konnte und ausrief: „O Liebe, wenn es nötig ist, ich bin bereit, meine Sünde öffentlich zu beichten“⁽²⁾).

Das sadistische Element äußert sich indessen nicht nur in dem besonders bei Nonnen häufigen lustbetonten Verweilen in Christi Leiden; es kommt auch sonst zum Ausdruck. Es ist außerordentlich bezeichnend, daß in einer so streng asketischen Sekte wie den russischen Chlüssen, die Selbstkasteiungen direkt in Sadismus umschlagen können: während des wilden Gesangs und Tanzes geraten die Chlüssen in ekstatische Wut, wobei sie sich nicht nur auf grausamste Weise selbst mißhandeln, sondern sich auch — wie bei den bekannten Geschehnissen im Jahre 1869 — auf harmlose Zuschauer losstürzen und einzelne von diesen zu Tode peitschen. Auch bei den Skopzen müssen

1) Das wundersame Leben d. ehrw. Jungfrau Marina v. Escobar aus Ballisole. Nach ihren eig. Aufzeichn. dargestellt v. P. Ludw. de Ponte u. P. Andr. Pinto Ramirez. Regensburg 1861. I, S. 333ff.

2) Leben u. Schr. d. h. Kath. v. Genua, S. 48ff. Zur Bedeutung des Sado-Masochismus für die Darstellung der christlichen Kunst von „Christus als Mann der Schmerzen“, siehe Alfr. Peltzer, Deutsche Mystik und deutsche Kunst (Studien z. deutschen Kunstgeschichte, H. 21. Straßburg 1899, S. 158ff.)

wir mit einem starken Element aktiver Grausamkeit rechnen, um überhaupt eine derartige Sektenbildung verstehen zu können. Wenn auch der Begründer der Sekte, Seliwánow, der Überzeugung war, die Kastration sei eine Wohltat, die den Menschen mit einem Male von allen fleischlichen Versuchungen befreie und ihm den Zutritt zu Gott eröffne, so ist doch von dieser Überzeugung ein großer Schritt zur wirklichen Ausübung der Tat bei anderen. Seliwánow gibt selbst an, daß die Zahl derer, die er mit eigener Hand verstümmelt hat, über hundert sei. Da er die Operation auf ganz kunstlose Weise mit glühendem Eisen oder einem Messer vornahm, kann er über ihre Gefahren nicht in völliger Unkenntnis geschweigt haben. Den Qualen und der Todesgefahr der Opfer gegenüber scheint er gleichgültig gewesen zu sein und von Gewissensbissen nichts gewußt zu haben¹⁾.

Ferner ist zu erwähnen, daß auch die Inquisitoren der katholischen Kirche meist Asketen waren. Ein Mann wie Fernando Valdez — der „Großinquisitor“ — wird wegen seines strengen Lebenswandels besonders gelobt²⁾. Diese persönlich frommen Menschen, die mit aller Gewalt das Triebleben zu unterdrücken suchten und sich jeder persönlich bewußten Freude enthielten, teilweise sogar als Flagellanten auftraten, waren in ihrer Inquisition Forderungen sadistischer Triebe unterworfen. In dem wahnsinnigen Eifer, Gott zu dienen, alle Andersdenkenden zu verfolgen und grausam zu peinigen, übten die asketischen Inquisitoren „die Taten ihres eigenen Fleisches“ aus. Ohne daß sie selbst sich dessen bewußt sind, taucht das unterdrückte Triebleben auf Umwegen wieder auf und verlangt seine Befriedigung. Wie der Sadismus sich in Einzelfällen persönlich äußern konnte, zeigt Konrad von Marburg, „der erste Inquisitor Deutschlands“. Er war der Beichtvater der heiligen Elisabeth von Thüringen und steigerte — wie es heißt — „seine Strenge gegen die zarte Frau bis zur Grausamkeit“. Immer wieder forderte er, daß sie ihre Selbstverleugnung schärfen sollte, und nicht selten schlug er sie hart für selbst ganz unbedeutende Fehler³⁾. Etwas von demselben Sadismus kommt in der Legende von Bodhidharma an den Tag: er ließ seinen ersten Jünger, Shang Kwang, sieben Tage und sieben Nächte in Schnee und Kälte vor der Tür stehen und gewährte ihm erst Einlaß, nachdem

1) Graß, Die russ. Sekten, II, S. 330ff.

2) Wetzter u. Weltes Kirchenlexikon der kath. Theologie. 2. Aufl. Bd. 12, Sp. 535.

3) Stadler und Heim, Vollständiges Heiligenlexikon, B. II, S. 44.

Shang Kwang sich selber den linken Arm abgeschnitten und zu ihm hineingeschickt hatte¹⁾.

Das Element aktiver Grausamkeit, das sich besonders in den zur Askese neigenden Religionen findet, kann dem, der die religionsgeschichtliche Entwicklung kennt, unmöglich entgangen sein. Ein Hinweis auf den blutigen Kalikult im asketischen Indien mag genügen. Kali, die liebevolle Mutter, ist zugleich die grausame. Ihr Bild in Kalighat, dem heiligen Tempel bei Adi-Ganga in Calcutta, ist bluttriefend: um ihren Hals hängt die Kette von abgehauenen Menschenköpfen, in der einen Hand hält sie das gezückte Schwert, in der anderen einen abgehauenen Kopf. Vor ihrem Bild sieht man eine Art Schafott, wo fortwährend Ziegen geköpft werden. — Oder wir können an die alten Azteken denken, bei denen wir doch zweifellos mit einem ziemlich hohen Kulturniveau zu rechnen haben. In ihrer Religion lag ein stark asketisches Element in Verbindung mit zahlreichen Mönchs- und Nonnenklöstern. Gleichzeitig aber trieben sie eine Reihe raffiniert grausamer Zeremonien. Bei Opferungen ausgesucht schöner Sklaven und edler Jünglinge, die das Jahr vorher auserkoren wurden, wurde der Leichnam der Opfer verspeist und jeder erhielt, um der göttlichen Kraft teilhaftig zu werden, sein abgemessenes Teil von dieser furchtbaren Mahlzeit. Beim Jahresfest im Monat Mai lag das Volk in Scharen auf den Knien vor dem von zwei Priestern getragenen Götterbild. Sie peitschten sich selbst bis aufs Blut und die Götter genossen die Schmerzen ihrer Opfer²⁾.

Man braucht übrigens gar nicht speziell auf die so grausam bewerkstelligten Opferungen vieler Religionen hinzudeuten. In der Tat deutet die Geschichte aller fanatisch-orthodoxen Heiligkeit in dieselbe Richtung. Jede Ketzerverbrennung — auch die nur in der Phantasie vollführte — ist ein Ausdruck des menschlichen Dranges zur Grausamkeit, eine Befriedigung des sadistischen Triebes. Die fromme Motivation: „um Gottes willen“ ist vorwiegend eine Rationalisierung.

Aus der traditionellen Bewußtseinspsychologie heraus läßt sich diese Seite der religionsgeschichtlichen Entwicklung keineswegs erklären. Angesichts der Inquisition mit ihren Meistern

1) Vgl. Kaiten Nukarya, *The religion of the Samurai. A study of Zen philosophy and discipline in China and Japan.* London 1913.

2) Vgl. Chantepie de la Saussaye, *Lehrbuch der Religionsgeschichte.* 3. Aufl. Tübingen 1905. I. S. 38; Zöckler, *loc. cit.* S. 84.

der Tortur, der Raffinements der Azteken, der blutigen Opferungen des Kalikults oder der Grausamkeiten der Lama-buddhisten hat es wenig Sinn, von einer besonders unsympathischen, brutal-grausamen Charakteranlage zu reden. Grausam im herkömmlichen Sinne des Wortes brauchen diese Menschen nicht zu sein¹⁾. Im Gegenteil lassen sie sich in ihrem bewußten Persönlichkeitsleben meist von den höchsten religiösen und ethischen Idealen leiten. Verstehen kann man sie erst aus ihrem unbewußten Triebleben und im Zusammenhang mit verdrängten Neigungen. In dem asketischen Kompromiß fand sowohl die bewußt verdrängende Tendenz im Seelenleben wie der unbewußte, verdrängte, aber doch nicht überwundene Trieb relative Befriedigung.

7. Endlich möchte ich zur näheren Beleuchtung eine Traum-analyse anführen, die auch den Zusammenhang des Sado-Masochismus mit dem Ödipuskomplex andeutet. V. K. hatte in der Nacht zum 21. Juni 1926 einen Traum, den er mir am selben Tag erzählte:

„Ich habe ein seltenes Insekt und soll es irgendwohin bringen. Es besteht aus drei getrennten Teilen und ich suche vergebens, diese in eine Schachtel zu bringen. Dann habe ich das Insekt in der Hand und es beißt mich innen in die Hand. Es tut sehr weh und ich sehe das Bißmal an. Dann wird gefragt, ob die grünen Blätter, die das Insekt zum Fressen bekommen hat, gut sind. Da sagt jemand, gut müßten sie sicher sein. Denn sie kämen von einem Manne, der stets von seiner Mutter träumt.“

Die Analyse dieses Traums assoziierte folgende Einfälle (die einzelnen Traumelemente, zu denen freie Einfälle assoziiert wurden, führe ich in Klammern an):

(Ich habe ein seltenes Insekt.) Gestern abend war ich im Zirkus, wo ich stark gegen die Tierquälerei reagierte. Als Kind war ich selbst ein Tierquäler. Für Spinnen hatte ich besonderes Interesse. Fliegen und andere Insekten fing ich, warf sie den Spinnen ins Netz und genoß den Kampf.

(Ich soll das Insekt irgendwohin bringen.) Oft war ich auf Jagd nach Spinnen. Wenn ich eine besonders große fand, nahm ich sie mit nach Hause, um sie im Garten zu haben.

(Aus drei Teilen.) Jeder Teil war lebendig. Als Kind riß ich den Insekten oft Flügel und Beine aus.

(Ich suche vergebens, sie in eine Schachtel zu bringen.)

1) Über die berüchtigten „grausamen“ Tibetaner z. B. urteilt Sven Hedin: „Die Tibetaner sind überhaupt nicht grausam. Sie sind ganz harmlose und gutmütige Menschen.“ (In einem Briefe, zitiert von Pfister, Die Legende Sundar Singhs. Bern 1926, S. 97.)

Spinnen, die ich mit nach Hause nehmen wollte, wickelte ich in mein Taschentuch. Da krochen sie aber oft wieder heraus. Dann kam es vor, daß ich sie wieder verlor, oder daß sie mich bissen.

(Das Insekt beißt mich innen in die Hand.) Strafe. Die Ansteckungsgefahr bei sexuellen Ausschweifungen.

(Es tut sehr weh.) Auch nachdem ich erwacht war, war mir unbehaglich zu Mute.

(Die grünen Blätter, die das Insekt fressen soll.) Ich denke an meine Kindheit und meine große Freude an der Natur, mein Interesse für Vögel, Insekten und Blumen. Oft nahm ich junge Vögel aus dem Nest, um sie bei mir zu Hause zu haben. Aber die meisten starben, weil es so schwer war, sie richtig zu füttern.

(Die Blätter sind sicher gut.) Es gilt, das Leben zu erhalten.

(Sie kommen von einem Manne, der stets von seiner Mutter träumt.) Ich träume selbst stets von meiner Mutter. Die Analyse hat mich davon überzeugt, daß ich sehr stark an sie gebunden bin.

Wir sehen hier, wie die verschiedenen Einfälle zur ersten Hälfte des Traumes sich wesentlich um V. K.s Hang zur Tierquälerei als Kind konzentrieren. Der Abend vorher im Zirkus hat seine infantilen Neigungen angerufen und im Traume schaffen diese sich Ausdruck. Indes kommt die Tierquälerei selbst nicht zur Ausführung. Denn ihr begegnet das Verlangen nach Bestrafung der verwerflichen Tendenz. Im Traume wird V. K. von dem Tiere, das er quälen will, gebissen. Er will gestraft werden und will leiden, ganz, wie er die Krankheit als verdiente Strafe ansehen würde, wenn er den sexuellen Versuchungen nachgäbe.

Der Traum deutet somit auf ein sado-masochistisches Element zurück. Er bringt den masochistischen Trieb bei V. K. in Zusammenhang zu dem Schuldgefühl, das er seines Sadismus wegen hat. Der Masochismus, der V. K.s asketische Tendenzen bedingt, ist der Sadismus, als Selbstbestrafung gegen das eigene Ich gerichtet. — Besonders interessant ist indessen, daß die zweite Hälfte des Traumes den Sado-Masochismus gleichzeitig in Zusammenhang mit der Mutterfixierung bringt. Da dieser Zusammenhang bei früheren Analysen nie angedeutet wurde, scheint es sich hier um den ersten Durchbruch einer Ahnung des Komplexes zu handeln¹⁾.

1) Eine vollständige Analyse des Traumes würde zu weit führen. Um so mehr als eine aus dem Zusammenhang mit der ganzen übrigen Psychoanalyse losgerissene Analyse eines einzelnen Traumes nie überzeugend auf den wirken wird, der die Traumdeutungstechnik nicht aus eigener Erfahrung kennt. Das Kriterium ist das Verständnis, das man von den Zu-

Die eigentliche Natur der sadistischen und masochistischen Triebe und vor allem die biologische Bedeutung des Masochismus sind noch wenig aufgeklärt. In diesem Zusammenhang ist es ratsam, sein Augenmerk auf einen bestimmten Gesichtspunkt zu richten, der sich möglicherweise als fruchtbar erweist. In seinen letzten Publikationen redet Freud von besonderen Destruktionskräften im Menschen und stellt der Sexualität als zweite große Triebrichtung den Todestrieb zur Seite¹⁾. Diese gefährlichen Destruktions- oder Todestriebe können nach Freud teilweise beherrscht und durch Einmischung von sexuellen Elementen unschädlich gemacht werden: sie treten in dem Falle selbst als die sadistische Komponente des Sexualtriebes hervor. Teilweise äußern sie sich jedoch in ihrer ursprünglich selbständigen Form, entweder aggressiv nach außen gerichtet, oder in einzelnen Fällen gegen das Ich selbst gewendet. In der Psychopathologie können wir beobachten, wie dieser Trieb in einzelnen Fällen sozusagen reinkultiviert auftreten und z. B. den Melancholiker in den Tod treiben kann.

Das Bedeutungsvolle ist, daß ein ganz bestimmtes Wechselverhältnis zwischen den nach außen und den nach innen gerichteten Destruktionstendenzen zu bestehen scheint. Nach psychoanalytischer Erfahrung wird ein Mensch, je mehr er seinen Aggressionstrieb gegenüber der Außenwelt einschränkt, um so aggressiver gegen sich selbst. Je mehr er seine Aggression nach außen meistert, desto strenger wird die Forderung seines Ichideals nach innen²⁾. Die traditionelle Moralbetrachtung sieht umgekehrt in der Forderung des Ichideals das Motiv zur Unterdrückung der Aggression. Statt dessen finden wir also das Verhältnis umgedreht: die Beherrschung der Aggression gegenüber der Außenwelt wird selbst zum Motiv besonderer Strenge des Ichideals. Es ist wie eine Verschiebung, eine Wendung gegen das eigene Ich.

Auch diese Betrachtung wirft ein Licht auf eine Seite der Psychologie der Askese. Die Unterdrückung der Destruktionstriebe nach außen, wie wir sie mehr oder weniger in der Entwicklungsgeschichte aller Religionen finden, bewirkt eine Steigerung nach innen, die natürlich der Moral in ihrer Anwendung auf das Ich selbst ein Gepräge von Härte und Grausamkeit gibt. Ein zusammenhängen im gesamten Seelenleben des Analysanden erlangt. Zur Begründung der Berichtigung der Methode muß hier auf Spezialwerke hingewiesen werden, vor allem natürlich auf Freuds grundlegende Arbeit „Die Traumdeutung“.

1) Freud, *Jenseits des Lustprinzips*. Wien, Leipz. u. Zürich 1920. S. 51.

2) Freud, *Das Ich und das Es*. Wien, Leipz. u. Zürich 1923. S. 70ff.

Mensch, der die Destruktionstendenz anderen gegenüber unterdrückt, wird streng, ja grausam gegen sich selbst. Alle Moral beruht auf einer Begrenzung der Triebe und enthält insofern ein Moment der Härte gegen das Ich. Von dieser Seite aus betrachtet, wird also der Asket den Anspruch vollkommener Moral machen können: er überwindet den menschlichen Destruktionstrieb nach außen, indem er ihn in Selbstdestruktion gegen das eigene Ich wendet.

b) Exhibitionismus.

Die regressive Verstärkung primitiver „Partialtriebe“, wie die asketische Unterdrückung des normalen Trieblebens sie meistens mit sich führt, kommt auch in anderer Weise zum Ausdruck. In die asketische Praxis können sich leicht noch andere „niedrigere“ Motive hineinschleichen, die im asketischen Kompromiß Befriedigung suchen und finden. Bei vielen Asketen spüren wir eine deutliche Lust, sich „zu zeigen“, beschaut und bewundert zu werden, mit anderen Worten eine Art Exhibitionismus.

Populär wird oft behauptet, die Asketen, z. B. die indischen, verdienten mit der Askese ihren Lebensunterhalt. Und etwas Wahres ist schon an dieser Behauptung, insofern als die Asketen, indem sie ihr Elend zur Schau stellen, Mitleid erregen, das in Almosen von den Vorübergehenden zum Ausdruck kommt. Dieses Motiv braucht jedoch nicht primär zu sein. Es ist viel eher Bewunderung, was die Asketen erregen wollen. Wir sehen die Asketen in Indien um die Wette die grausamsten Selbstkasteiungen ausfindig machen und sich auf öffentlichen Plätzen in aufsehenerregenden Stellungen (auf einem Nagelbrett; mit dem Kopf nach unten an einem Baume hängend usw.) zur Schau stellen. Auch aus der Asketenwelt der altchristlichen Kirche hören wir, daß man, indem jeder Einzelne den anderen übertreffen wollte, um die Meisterschaft geradezu konkurrierte. Die hohe Säule des Simon Stylites, umringt von bewundernden Schülern, ist ein Symbol des Asketen selbst, der das Volk überragt.

Der Einwand, daß so viele Asketen ja gerade von den Menschen weg, in die Wüste und die Einsamkeit hinausstreben, hält hier nicht Stich. Einmal begegnet in vielen dieser Fälle die Lust, bewundert zu werden, einem noch stärkeren Drang: dem Einsamkeitstrieb, der — wie wir bei der Analyse der Wirkungen des Askese sehen werden — mit der Introversion der Asketen zusammenhängt. Zweitens aber müssen wir auch damit rechnen, daß gerade die „Wüstenflucht“ des Asketen sich glänzend dazu eignet, ihm mit einem besonderen Nimbus zu umgeben: wenn der

Asket berühmt genug geworden ist, wird seine Höhle ja oft zum Wallfahrtsort. Wir haben übrigens auch treffende Beispiele vom Unmut der Asketen über das Nichtbeachtetsein. Anna Katharina Emmerich, die bekannte stigmatisierte Nonne von Dülmen, die durch ihre strengen asketischen Übungen großes Aufsehen erregte, äußerte oft gegen ihre Umgebung, es sei ihr Wunsch, aller Aufmerksamkeit, die ihr zuteil wurde, und allen ermüdenden Besuchen zu entkommen. Daß sie trotz allem aber ein gewisses Gefallen daran hatte, im Mittelpunkt des allgemeinen Interesses zu stehen, geht aus folgendem hervor: als ihr im Jahre 1813 der Generalvikar anbot, sie nach Darfeld zu bringen, wo sie in tiefster Abgeschiedenheit leben könne und den anstrengenden Kontrolluntersuchungen für immer enthoben sei, konnte sie sich durchaus nicht entschließen, Ernst aus ihrem Wunsch zu machen und der Öffentlichkeit Lebewohl zu sagen¹⁾.

Um die Bedeutung des exhibitionistischen Motives für die Askese besser zu verstehen, ist es wieder wertvoll, die Analogien aus der Psychoanalyse anzuwenden. Aktive und passive „Schaulust“ gehört zu den sexuellen Partialtrieben. Beim Kinde kann man sie oft bemerken in der Neigung, anderen den entblößten Körper zu zeigen oder denjenigen anderer neugierig zu betrachten. In einzelnen Fällen entwickelt sich dieser Trieb in perverser Richtung, mit Verdrängung des normalen Sexualziels. Nach Freud kann er indessen auch in Wissenschaft und Kunst sublimiert werden²⁾.

Für die Askese kommt besonders die passive Schaulust, der Exhibitionismus, in Betracht. Bei Exhibitionismus — abgesehen vom infantilen — rechnet man mit verschiedenen Formen. Außer dem sogenannten klassischen Exhibitionismus (perverse, direkte Entblößung) redet man auch von einem symbolischen (Phallussymbolik, z. B. barfuß gehen)³⁾. Dazu kommt noch der geistige Exhibitionismus, der aber ebenfalls mit dem genannten Partialtrieb zusammenhängt. Er äußert sich z. B. in dem unbezwinglichen Drang vieler Menschen, fortwährend eine Protagonistenrolle zu spielen, überall an sichtbarer Stelle zu stehen und das große Wort zu führen.

1) Vgl. Mönkemöller, loc. cit. S. 303.

2) Drei Abh. z. Sexualtheorie, S. 22ff., 59. — Vgl. auch Kretschmer, Medizinische Psych., S. 134ff. Im Gegensatz zu Freud findet Kretschmer es nicht richtig, auf der infantilen Entwicklungsstufe von einem eigentlichen Sexualtrieb zu reden. Er zieht den Ausdruck vor: „eine Art unspezifischer Triebmatrix, gewisse angedeutete, wandelbare, polymorphe Gefühlsrichtungen.“

3) Vgl. Sadger, Die Lehre v. d. Geschlechtsverirr. S. 380.

In der Askese kann man nur in ganz wenigen Fällen von einer wirklichen Perversion in exhibitionistischer Richtung reden. Immerhin können einzelne Beispiele genannt werden. Es gibt indische Asketen, die sich entblößen und ihre asketische Übung: ein Bleigewicht, an den Genitalien befestigt, vorzeigen. Ähnlich wird auch aus dem Ägypten des 17. Jahrhunderts von einem eigentümlichen Phalluskultus berichtet, wobei muhammedanische Heilige völlig nackt auftraten¹⁾. Überhaupt muß man bei religiösen Sekten, deren Mitglieder am liebsten nackt auftreten, mit einem perversen Element rechnen. So bei den russischen Adamiten, die sexuelle Reinheit fordern als Erneuerung der Unschuld Adams und Evas und daher ihren Anhängern gern vorschreiben, während des Gottesdienstes oder bei anderen Zusammenkünften nackt zu sein. Diese Sitte scheint in Rußland alt zu sein. Schon von Tatarinowas Anhängern — die nach dem Gesetz des Adam nackt und ohne Schamgefühl leben sollten — wird erzählt, daß sie während des Gottesdienstes nackt tanzten²⁾.

Direkte Ausflüsse eines perversen Exhibitionismus finden wir bei den Asketen nur selten. Dagegen können wir bei mehreren Asketen eine Reaktionerscheinung finden, die deutlich auf eine unterdrückte, starke Exhibitionslust zurückweist. Es ist allgemein bekannt, wie früh in der Entwicklung des Kindes das Schamgefühl auftritt als die Macht, die der aktiven und der passiven Schaulust entgegentritt. Und es ist allgemeine psychoanalytische Erfahrung, daß je „schamloser“ (das Wort im Sinne der Erwachsenen genommen) ein Kind war, desto schamhafter und befangener es meistens später wird. Da ist es nun interessant, daß wir gerade bei den Asketen oft ein fast krankhaftes Schamgefühl auf körperlichem Gebiete finden. Von vielen der altchristlichen Asketen weiß man, daß sie nicht wagten, ihren eigenen nackten Körper anzusehen³⁾. Charakteristisch ist die legen-

1) Vgl. Stoll, Das Geschlechtsleben in der Völkerpsychologie. Leipz. 1908, S. 653.

2) Graß, Die russ. Sekten, I, S. 561f., 316. — Vgl. auch Anton Unternährers Lehre: Das eigentliche Sündhafte am Sündenfall ist, daß die Menschen den Sündenfall überhaupt für einen Sündenfall hielten. Daher ist auch die Scham teuflisch. Zur Strafe bekleidete Gott die Menschen mit Fellen, so daß sie die heiligen Geräte an ihren Körper nicht mehr finden konnten (Vgl. Herm. Rorschach, Zwei schweizerische Sektenstifter. Imago 1927).

3) Beispiele sind angeführt bei Lucius, Die Anfänge d. Heiligen-Kultus, S. 358.

darische Episode, die in „Vita Antonii“ des Athanasius (Kap. 60) erzählt wird: Einst sollte Amon — ein Mönch von Nitria — den Fluß Lykos durchwaten, der aber gerade hoch angeschwollen war. Da bat er seinen Begleiter, Theodor, sich von ihm zu entfernen, damit sie einander beim Hinüberschwimmen nicht entblößt sähen. Trotzdem nun Theodor sich entfernt hatte, empfand Amon neuerdings Scham, sich selber entkleidet sehen zu müssen. Wie er nun so voll Scham und Verlegenheit dastand, fühlt er sich plötzlich von selber ans jenseitige Ufer versetzt.

Wird nun bei den Asketen der primäre Exhibitionismus in dieser Weise zu verdrängen gesucht, so tritt der geistige Exhibitionismus um so deutlicher hervor. Indem der Asket sich durch seine ganze Art des Lebenswandels von den übrigen absondert, gerät er in eine Lage, wo alle ihn sehen können: ihm wird eine Aufmerksamkeit zuteil, die er nie erweckt hätte, wenn er wie ein gewöhnlicher Mensch unter Menschen gelebt hätte.

Dies trat in instruktiver Weise hervor bei der Analyse eines Traumes des V. K. In einer der ersten Analysenstunden erzählte er folgenden Traum:

„Mehrere Menschen sind versammelt und es werden Reden gehalten. Ein strenger Mann hat mir den Auftrag gegeben, von der „enemischen“ Betrachtung in China zu reden. Ich halte dann folgende Rede: Unter enemischer Betrachtung verstehen wir die meditative Betrachtung. Das Thema ist also das meditative Leben in China. Es gilt hier etwas Doppeltes: beschaut zu werden und selbst zu beschauen. Ich bin selbst in China gewesen, teils um selbst beschaut zu werden, teils aber auch, um die dortigen Menschen zu beschauen. Die Menschen dort machen Ernst aus den meditativen Leben. Sie sind Asketen, dünn, nicht dick wie die Priester hier.“

Die Analyse dieses scheinbar sinnlosen Traumes brachte folgende Einfälle:

(Mehrere Menschen sind versammelt und es werden Reden gehalten.) Oft möchte ich selbst gern Gelegenheit haben, öffentlich zu reden.

(Ein strenger Mann hat mir den Auftrag gegeben, eine Rede zu halten.) Sie selbst. Sie wünschen als Analytiker, daß ich die Wahrheit von mir selber sage.

(Enemisch.) Enemy. Anaemie.

(In China.) Der Orient. Ich möchte selbst einmal nach dem Orient reisen können. Ich habe großes Interesse für alles Orientalische, besonders orientalische Askese und Mystik.

(Die meditative Betrachtung.) Meditierende Asketen. Für mich ist Religion vor allen Dingen das beschauliche Leben in Gott und ich glaube, daß dieses sich nur realisieren läßt in Verbindung mit dem asketischen Freiwerden von dem sinnlich-gebundenen Leben dieser Welt.

(Das meditative Leben in China.) Wenn ich an den Orient denke, sehe ich vor mir nackte Asketengestalten, in Meditation versunken.

(Beschaut zu werden.) Meine eigene Eitelkeit. Ich möchte selbst betrachtet werden, den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit bilden. Sonst fühle ich mich unwohl. Ich denke jetzt daran, daß ich früher oft fürchtete, zu exhibieren. In der Konfirmandenstunde erzählte der Pfarrer von einem Masturbanten, den Gott dadurch strafte, daß er eines Tages plötzlich in einer Gesellschaft exhibierte. Das habe ich nie vergessen können.

(Selbst beschauen.) Als Kind hatte ich eine starke Schaulust, die nie befriedigt wurde. Ich erinnere mich, daß ich den Gedanken hatte, wenn Mutter stürbe, ich vielleicht Gelegenheit finden könnte, sie entblößt zu sehen. Ich dachte damals auch oft daran, Missionar zu werden. Ich wußte ja, daß die wilden Menschen ohne Kleider gingen.

(Ich bin selbst in China gewesen usw.) Dies bedeutet wohl, daß mein Interesse für den Orient und mein eigener Trieb zur Askese mit meiner Schaulust zusammenhängen. Mit derselben Bewunderung, mit der ich die Asketengestalten anblicke, möchte ich auch selbst betrachtet werden.

(Die Menschen dort machen Ernst mit dem meditativen Leben. Sie sind Asketen, dünn usw.) Ich möchte, daß die Leute mir ansehen könnten, daß ich ein Asket bin. Die Priester in unserer Kirche sind so alltagsmäßig. Mit dem religiösen Leben sollte etwas Absonderliches und Geheimnisvolles verbunden sein. Ich selbst habe mit der Askese und der Meditation wenig Ernst gemacht. Immer aber habe ich gehofft, mich einmal ganz opfern zu können. Dann würde ich auch eine größere Rolle als jetzt spielen.

Auch hier würde es wiederum zu weit führen, eine vollständige Analyse des Traumes zu geben¹). Die Wiedergabe ist beseelt von dem Wunsch, dem Analytiker gegenüber die wirklichen Zu-

1) Die Deutung wäre ungefähr: Ich möchte öffentlich aufgefordert werden, mein streng asketisches, triebfreies (anaemisch) und gegen mich selbst feindseliges asketisches Leben zur Schau zu stellen, um dabei durch die Kontrastwirkung meines orientalischen Asketentums zum behäbigen europäischen Priestertum bewundert zu werden und so idealen Exhibitionismus treiben zu können.

sammenhänge zu bekennen. Und ich habe den Traum angeführt, weil er mir mit aller wünschenswerten Deutlichkeit auf den nahen Zusammenhang zwischen asketischem Interesse und aktiver und passiver Schaulust hinzuweisen scheint: hinter dem Wunsch, die or entalischen Asketen zu sehen und mit ihnen zusammen zu leben, scheint die infantile Lust zu stecken, die nackte Mutter und die nackten Wilden zu sehen. Und hinter der Lust, selbst ein großer Asket zu werden, steckt die Lust, sich zu zeigen, bewundert zu werden, sich mit dem Nimbus des Geheimnisvollen und Außerordentlichen zu umgeben.

So sehen wir, wie die asketische Tendenz teilweise aus der Lust heraus motiviert werden kann, sich zu zeigen und aus der Askese selbst eine Angelegenheit der Eitelkeit zu machen. Von Bedeutung ist hierbei auch, daß so viele Asketen und Mystiker — besonders weibliche — Selbstbiographien hinterlassen haben. Ebenso ist es bemerkenswert, daß von mehreren der bekanntesten weiblichen Asketen ausdrücklich bezeugt wird, daß sie als Kinder und junge Mädchen besonders eitel waren. Mad. Guyon schildert in ihrer Selbstbiographie, welche Macht die Eitelkeit und die Lust, Eindruck zu machen, über sie hatten¹⁾, und Teresa di Jesu schreibt, daß sich, je mehr sie körperlich reifte, desto stärker in ihr das Verlangen rührte, schön zu sein und schön gefunden zu werden. Sie war stark von Ritterromantik erfüllt und sagt selbst, daß wenn sie unehrbare Dinge vermied und nicht der Sünde anheim fiel, sie dies weniger ihrer Gottesfurcht verdankte als dem Streben, ihre Ehre unbefleckt zu bewahren.²⁾ — Auch bei Antoinette Bourignon lesen wir von einer Periode stark hervortretender Eitelkeit³⁾. — Verschiedene Gründe haben diese Menschen bewegt, diese bewußte Eitelkeit zu unterdrücken. Sie wurden Asketen und waren sich selbst nicht bewußt, daß die Askese nur eine andere Form des „Sichzeigens“ ist.

Auch bei männlichen Asketen können wir demselben Zug überraschend oft begegnen. Tolstoi schreibt in seinem Tagebuch: „Ich bin rechtschaffen, d. h. ich liebe das Gute und habe mich daran gewöhnt, es zu lieben . . . Und doch gibt es Dinge, die ich mehr liebe als das Gute: — die Ehre. Ich bin so ehrsüchtig und diese Neigung meines Charakters hat sich so

1) La vie de Mad. I. M. B. de la Mothe Guyon, I. chap. V, 10ff., VI, 1ff.

2) Das Leben d. h. Mutter Theresia v. Jesus, Kap. 2 und 3.

3) Der Jungfrau Ant. Bourignons innerl. u. äußerl. Leben, Kap. 1, Par. 8—9.

wenig befriedigt gefühlt, daß ich manchmal fürchte: wenn ich die Wahl hätte zwischen der Ehre und der Tugend, würde ich mich für die erstere entscheiden.“¹⁾ Tolstoi hatte im späteren Leben selbst ein deutliches Gefühl von der Rolle, die die Eitelkeit eben in der Askesebildung spielen kann: In einer der Schriften seines Nachlasses, „Pater Sergius“, lesen wir, wie es im Bewußtsein dieses großen Asketen ein übers andere Mal dämmerte, daß es recht eigentlich die Eitelkeit war, die über ihn die größte Macht hatte. Und nach seinem Fall wird es ihm ganz klar. Er redet mit dem einfachen und guten Weib Paschenka und Tolstoi läßt ihn sagen:

„Ich lebte für die Menschen unter dem Vorwande, daß ich für Gott lebe, und sie lebt für Gott in dem Glauben, daß sie für die Menschen lebt.“²⁾

c) Fetischismus, Koprolagnie und Nekrophilie.

Auch in einer Reihe von anderen Eigentümlichkeiten kommen bei manchen Asketen unbewußte primitive Triebe zum Vorschein. Ihre Behandlung gehört jedoch teilweise in den Abschnitt von den Wirkungen der Askese. An dieser Stelle sei nur folgendes erwähnt:

1. Unter Fetischismus versteht man in der Sexualpsychopathologie³⁾ die pathologische Übertreibung der ursprünglich normalen Übertragung von erotischen Gefühlen auf alles was mit der geliebten Person zu tun hat. Wie der wilde Naturmensch in seinem Fetisch das Göttliche gegenwärtig hat, ersetzt der Sexualfetischist das normale Sexualobjekt durch einen Gegenstand, der eine gewisse Relation zum Objekte hat, im übrigen aber ganz ungeeignet ist, dem normalen Sexualziel zu dienen (entweder einen Körperteil, wie z. B. einen Fuß oder das Haar, oder etwas dem Sexualobjekt angehöriges, wie Kleidungsstücke, besonders Schuhe, usw.). Die Anknüpfung zum Normalen liegt in der Überwertung der geliebten Person, wie sie zu jeder sexuellen Einstellung gehört. Von einer wirklichen Perversion kann man eigentlich erst in Fällen reden, wo der Fetisch fixiert wird und als einziges Sexualobjekt an Stelle des normalen tritt. Nach psychoanalytischer Erfahrung⁴⁾ handelt es sich in solchen Fällen

1) Tolstoi, *Journal Intime*, S. 122.

2) Tolstoi, *Vater Sergius*, S. 75, (Nachgelassene Werke II, Berlin 1911).

3) Vgl. Bleuler, *Lehrbuch der Psychiatrie*. 4. Aufl. Berlin 1923. S. 437.

4) Vgl. Freud, *Drei Abh. z. Sexualtheorie*, S. 19f.

bei der Auserwählung des Fetisches um eine dauernd fortwirkende Beeinflussung durch infantile sexuelle Eindrücke.

Gewisse fetischistische Tendenzen finden wir oft in der Religionsgeschichte angedeutet und sicher würde eine nähere Untersuchung sich lohnen. Man könnte auf den so außerordentlich verbreiteten Reliquiendienst hinweisen, der in Religionsformen, die dem normalen Triebleben eine positivere Wertung zukommen lassen (wie z. B. im Protestantismus im Gegensatz zum Katholizismus), ganz charakteristisch zurücktritt. Von Interesse in diesem Zusammenhang dürfte auch eine Analyse der Überbetonung bestimmter Züge des religiösen Objekts sein, wie wir sie z. B. in Zinzendorfs Verweilen bei Jesu Seitenhöhle finden:

„Seitenhöhlgen! Seitenhöhlgen! Seitenhöhlgen, du bist mein:
allerliebstes Seitenhöhlgen, ich verwünsch mich ganz hinein.

Ach mein Seitenhöhlgen!

du bist meinem Seelgen doch das liebste Plätzelein;

Seitenschrein! leib und seel fährt in dich ein.“¹⁾

Bei den ausgeprägten Asketen tritt der Fetischismus oft deutlich hervor, teils als eine Wirkung der Askese, teils aber auch als Motivation ganz bestimmter asketischer Übungen. Man merkt ihn z. B. in der Auserwählung bestimmter Teile von Jesu Person als besonderen Gegenstand der Anbetung und des Interesses, seiner fünf Wunden, seines Herzens oder sogar seines Präputiums. Den sexuellen Hintergrund einer solchen Auserwählung sehen wir besonders deutlich bei Frauen wie Margareta Ebner, die vom Begehren erfüllt ist, „daz ich mich denne saigen und truken und küssen solt in din fünf minnezaichen min anigen liebes Jesu Christi“²⁾, oder der Nonne Blanbekin, die unaufhörlich von dem Gedanken gequält wurde, was aus dem Teile, der bei Jesu Beschneidung verloren ging, geworden wäre: „eam scire aliquando desiderasse cum lacrymis et mocrare maximo ubinam esset praeputium Christi; ecce vero in instante sensisse eam illud et dulcissimi quidam saporis in ore“³⁾.

Einen gewissen Zusammenhang mit dem Fetischismus hat wahrscheinlich auch eine Form von Abendmahlsmystik, die besonders von weiblichen Asketen getrieben wurde und sich

1) Zitiert nach Pfister, Die Frömmigkeit d. Gr. Zinzendorf, S. 35.

2) Ph. Strauch, Margareta Ebner u. Heinr. v. Nördlingen, S. 42. — Der genannte Zug ist näher beleuchtet in Pfisters Abhandlung, „Hysterie u. Mystik bei Marg. Ebner“.

3) A Blanbekin vita et revelationes. Vien 1731. — Vgl. Friedrich, Syst. Handbuch d. gerichtl. Psychologie, S. 388.

teilweise durch die eigentümliche asketische Übung kundgab, längere Zeit hindurch „den Leib des Herrn“ als einzige Nahrung zu sich zu nehmen. Charakteristische Beispiele sind Margareta Ebner, der die Hostie auf der Zunge „daz aller süezzezt dinge“ war, bei dem sie „große süezzeket und wunderbar smecke“ fühlt¹⁾, Katharina von Siena, die einmal vom Ostersonntag bis zum Himmelfahrtstag nichts anderes genoß, als was sie vom Tische des Herrn bekam²⁾, und Anna Katharina Emmerich, die bekennt: „Meine Sehnsucht nach dem heiligen Sakramente war so unwiderstehlich, daß ich oft nachts im Schlafe zu ihm hingezogen meine Zelle verließ und in der Kirche, so sie offen war, oder an der verschlossenen Kirchentüre oder an der Kirchenmauer selbst im strengen Winter mit ausgebreiteten Armen in Erstarrung kniete oder lag. . .“³⁾

Ein anderes Moment von Fetischismus haben wir in der häufig vorkommenden Überbetonung des Namens des religiösen Objekts oder einer bestimmten Wortreihe, so der Name „süßer Jesus“ bei vielen Christen, Omitofo im chinesischen, Amitabha im japanesischen Buddhismus, oder die Wörterreihe „Om manipadme hum“, die in Tibet immer wieder auftritt. Die Befriedigung, die diese Namen geben, läßt sich als ein Motiv zu der asketischen Begrenzung erklären, überhaupt keine anderen Worte auf die Zunge zu nehmen. Bei einzelnen Nonnen beobachten wir, wie der „Jesusname“ — so wie die Hostie — ihnen ein Ersatz für den leiblichen Jesus selbst ist und — indem er ausgesprochen wird — eine inbrünstige Seligkeitsempfindung im Munde hervorruft⁴⁾. Was ein Name bedeuten kann, sehen wir auch bei dem Inder Caitanya. Diesem religiös-erotischen, stark invertierten Ekstatiker, der im Alter von 24 Jahren Mutter und Gattin verließ, wurde der Name des geliebten Krishna beinahe zum einzigen Dogma. Sein religiöser Kultus bestand einzig darin, den Namen des Krishna, der ihm mit Krishna selbst identisch war, zu singen. Unermüdlich wiederholte er: „Hari, Hari, Krishna, Krishna, sei begrüßt, Hari“. Der Name war lebendig und entzündete ihn zur Ekstase⁵⁾. Ähnlich müssen wir auch den Bericht Vam b é r y s auffassen, der in Persien einen Der-

1) Strauch, loc. cit. S. 61, 105.

2) Hase, loc. cit. S. 40.

3) Zitiert nach Buber, Ekstatische Konfessionen, S. 207.

4) So bei Margarete Ebner, Vgl. Strauch, loc. cit. S. 107, 109, 140.

5) Vgl. Vilh. Grönbech, Mystikere i Europa og Indien, I. København 1925, S. 153ff.

wisch traf, der vor 30 Jahren feierlich gelobt hatte, seine Sprachorgane nie zu etwas anderem zu gebrauchen, als zum Anruf des Namens seines Lieblings Ali¹⁾.

2. Nicht wenige Asketen treiben Übungen nahezu ekelhafter Art. Ein Drang nach dem Abstoßenden und Häßlichen ist ihnen eigen, der sich in der möglichst intimen Beschäftigung mit diesen Dingen auswirkt.

In Indien sieht man noch heute in den schmutzigsten Gassen von Benares die sogenannten Aghoris umherkriechen, eine asketische Sekte, deren Spezialität es ist, Aas zu essen und Exkremente von Tieren und Menschen zu belecken. Auch in der Geschichte der christlichen Askese kommen zahlreiche Äußerungen desselben Triebes vor. Wir denken dabei nicht nur an sporadisch vorkommende, bizarr ekstatische Einfälle, wie z. B. während der Saint-Medardepidemie im 18. Jahrhundert in Paris, wo Weiber es dazu trieben, menschliche Exkremente zu essen²⁾. Wesentlicher ist, daß wir entsprechende Züge bei mehreren der bekanntesten weiblichen Asketen finden. Mad. Guyon, die von der Natur aus einen großen Ekel für den Speichel anderer Menschen zu haben vorgab, erzählt: Als sie einmal mit Ekel den Speichel eines schmutzigen und ekelhaften Menschen betrachtete, bekam sie plötzlich von Gott den Befehl, dieses Ekelgefühl zu überwinden, und sie leckte den Speichel auf. Sie hatte auch die Gewohnheit, die Materie aus den Wunden kranker Menschen zu lecken. Sie kaute an den mit Materie besudelten Pflastern so lange, bis sie keinen Ekel mehr fühlte³⁾. Marguerite Marie Alacoque schreibt: „Ich war so empfindlich, daß der geringste Schmutz mir ein Gefühl von Übelkeit verursachte. Er (Gott oder Christus) tadelte mich deswegen so heftig, daß ich einmal, als ich den Auswurf eines Patienten aufwischte, mich nicht enthalten konnte, es mit meiner Zunge zu tun. Er ließ mich an dieser Tat soviel Freude finden, daß ich gern Gelegenheit zur täglichen Wiederholung gehabt hätte. Um mich zu belohnen, hielt er mich in der nächsten Nacht wenigstens zwei oder drei Stunden, wobei ich meinen Mund auf Sein heiliges Herz preßte.“⁴⁾ — Katha-

1) Vgl. James, Relig. Erfahrungen, S. 276. — Die schiitischen Mohammedaner verehren Ali, des Propheten Schwiegersohn, an Stelle von Abu Bekr, seinem Schwager.

2) Vgl. Stoll, Suggestion u. Hypn. in d. Völkerpsych. S. 445.

3) La vie de Mad. I. M. B. de la Mothe Guyon, I. chap. X. 2ff.

4) Zitiert nach Leuba, Die Psych. der Mystik, S. 94. Kürzer zitiert von Bougaud, loc. cit. S. 172.

rina von Genua hatte die Gewohnheit, in die schlimmsten Quartiere der Hafenstadt hinauszugehen und für die den stärksten Abscheu erregenden Personen zu sorgen. Sie „nahm ihnen die zerlumpten mit jeder Art von Schmutz und Ungeziefer erfüllten Kleider ab, um ihnen dafür bessere zu behändigen... so nahm sie die schmutzigen Kleider mit sich nach Hause, als wären es Kleinodien... Der Schmutz und das Ungeziefer, das sie darin fand, reizte sie anfangs zum Erbrechen; allein ohne Zagen nahm sie den Gegenstand des Grauens in die Hand, brachte ihn zum Munde, kaute und verschluckte ihn“¹⁾. — Die große Asketin Margret Willin wird besonders für folgende Tat belobt: „Man hatte einst einer kranken Schwester unseren Herrn gegeben. Da gab ihn diese mit anderen greulichen Dingen von sich, und da bewies sie (Margret) ihres Herzens Begierde, indem sie es so bewende austrank, als wäre es der beste Klävnner Wein gewesen.“²⁾ Und auch von der heiligen Elisabeth von Thüringen wird erzählt, daß sie „mit aller möglichen Liebe“ den Kranken, am liebsten „den ekelhaftesten“, diente, so daß ihr Seelsorger ihr verbieten mußte, die Beulen zu küssen³⁾.

Wo liegt nun das Motiv zu dieser asketischen Praxis? Auf meine Anfrage in Indien über die Sekte der Aghoris bekam ich die Erklärung, daß ihre Übungen mit dem Theopanismus zusammenhängen: Alle Dinge sind Gott, daher ist es die religiöse Aufgabe des Menschen, den Widerwillen gegen Dinge, die häßlich scheinen, zu überwinden. In Wirklichkeit gibt es nichts Häßliches oder Schmutzigen. Indes müssen wir damit rechnen, daß eine solche religionsphilosophische Motivierung sekundär rationalisierend ist. Und dasselbe gilt auch von der Motivierung der christlichen Asketen aus der allüberwindenden Liebe zu den Elendsten und Verkommensten heraus. Denn in beiden Fällen bleibt die Frage unentschieden, warum gerade eine so sinnlose und widerliche Form gewählt wird, um die rechte Gesinnung zu betätigen. Auch hier müssen wir annehmen, daß hinter der

1) Leben u. Schr. d. h. Kath. v. Genua, S. 53.

2) Das Leben d. Schw. z. TöB. S. 155.

3) Stadler u. Heim, loc. cit. II. S. 41. Ein anderes Beispiel ist Antoinette Bourignon. Unter den männlichen Asketen können genannt werden St. Jean de Dieu, der mit seiner Zunge die Wunden der Kranken reinigte, und Franz von Assisi, der die Wunden von Aussätzigen küßte. Aus der indischen Religionsgeschichte nenne ich auch Ramakrishna, der sich mit dem Pariah identifizierte, die schmutzigsten Plätze mit seinem eigenen Haare wusch und die ekelhaften Reste, die die elendsten Bettler beim Essen verschmäht hatten, aß. Vgl. Vivekananda, My Master. S. 24ff.

Praxis eine unbewußte Triebrichtung liegt, die nach Ausdruck sucht.

Die Übungen sind als Auswirkungen einer Perversion zu betrachten, die Koprolagnie genannt worden ist und die mit zahlreichen Beispielen aus der Pathologie belegt werden kann¹⁾. Zum näheren Verständnis der Entstehung einer solchen Perversion, darf man vielleicht auf das Interesse des Kindes für die eigenen Exkremente und für diejenigen anderer Menschen hinweisen. Bei den Asketen müssen wir uns dann den Zusammenhang so denken, daß die asketische Unterdrückung des normalen Trieblebens unbewußte primitive Wünsche erregt und dadurch die Möglichkeiten für eine Entwicklung in perverser Richtung vermehrt.

3. Etwas Entsprechendes finden wir auch bei einigen Asketen als ausgeprägte Nekrophilie, in Verbindung mit perverser Riechlust²⁾. Von Macarius wird erzählt, daß er während einer dreijährigen Reklusion in einer Grabhöhle mit einem Leichnam zusammen wohnte, den er wahrscheinlich, — wie bei einer früheren Gelegenheit — als Kopfkissen benützte. Und von Arsenius heißt es, daß er seine Zelle mit Gestank füllte in der Hoffnung, daß Gott ihm zum Lohn den Gestank der Hölle erspare³⁾.

Wohin die nekrophile Tendenz religiöse Menschen führen kann, sehen wir besonders deutlich bei Zinzendorf, der zwar nicht zu den eigentlichen Asketen gerechnet werden kann, aber sonst in seinem Triebleben charakteristische Übereinstimmungen mit diesen zeigt. Mit Zinzendorfs eigenen krassen Worten heißt es, indem er sich in glühendem Affekte zum Leichname Christi kehrt: „Seht, meine Geschwister, das ist die eigentliche Übung für uns. . . ., daß, wenn wir nun z. B. im heiligen Abendmahl wirklich in seinen Tod und Marterleichnam hinein beißen, wenn wir uns an ihn anhängen und uns todt küssen möchten an ihm und er an uns, . . . das bey alle dem unsere leibliche Augen doch geschlossen, und unsere leibliche Ohren zugethan bleiben, daß doch unsern natürlichen Geschmack nicht erlaubt ist, die Wunden-Süßigkeit zu schmecken, die Leiblichkeit, die Leichenhaftigkeit durch den natürlichen menschlichen Geruch inne zu werden, wie wir's gern manchmal hätten;

1) Vgl. Bleuler, Lehrbuch der Psychiatrie, S. 437f.

2) Zur perversen Riechlust, siehe Freud, Bemerkungen über einen Fall von Zwangsneurose, S. 195f. (Samml. kl. Schr. III.)

3) Vgl. Lucius, loc. cit. S. 361 u. 360, Anm. 17.

unsere Seele riecht, schmeckt, hat alle Empfindung davon.“¹⁾ Besonderes Interesse zeigt er für die Luft, die Jesu Leichnam umgab. Eine Lieblingsbezeichnung für die Gläubigen ist daher „Kreuzluftvögelin“, gelegentlich mit der Zufügung „kränkelnd vor Liebespein“.

5. Der „männliche Protest“.

Bei der Behandlung des Exhibitionismus ist erwähnt worden, daß die asketischen Übungen Äußerungen eines gewissen Triebes, sich selbst zur Schau zu stellen und Bewunderung zu erregen, sein können. Im Zusammenhang damit muß nun auch ein anderer Zug näher untersucht werden. Ein starkes, unbewußtes Motiv zur Askese kann nämlich in dem Wunsche liegen, ein Minderwertigkeitsgefühl zu überkompensieren. Menschen, die im Kampf des gewöhnlichen praktischen Lebens ihre Unterlegenheit und ihr versagendes Vermögen, es zu etwas zu bringen, fühlen, machen aus dem Mangel eine Tugend und werden Meister der negativen Lebenskunst: siehe, hier sind wir die Überlegenen!

Vornehmlich Alfred Adler hat in seiner „Individualpsychologie“ die Bedeutung des Minderwertigkeitsgefühls für die seelische Entwicklung überzeugend hervorgehoben. Sein Systemgedanke ist der, daß in Lebensführung, Charakterbildung und Neurose sich überall die Selbstbehauptung des Individuums und sein „Wille zur Macht“ dominierend offenbaren in der Form eines „männlichen Protestes“²⁾. Allzu einseitig hat Adler diesen Gedanken als das einzig Wesentliche hervorgehoben³⁾. Er führt sogar alle Neurosen auf eine Reaktion gegen körperliche Minderwertigkeit zurück. Abgesehen davon aber ist seine Darlegung für das Verständnis einer Reihe seelischer Erscheinungen von großem Wert.

Nach Adler ist die Neurose, von einer Seite betrachtet, „ein selbstquälerischer Kunstgriff“, um das Persönlichkeitsgefühl zu heben. Hieraus wäre der Charakterzug zu erklären, den wir bei Nervösen so häufig finden, den nämlich, daß sie alle anderen übertreffen wollen: Keiner kann es in Schmerzen mit

1) Zitiert nach Pfister, Die Frömmigkeit d. Gr. Zinzendorf, S. 47.

2) Adler, Über den nervösen Charakter. Grundzüge einer vergl. Individualpsych. und Psychotherapie. Wiesbaden 1912. Vgl. bes. S. 181 ff.

3) Siehe Freuds Kritik in „Zur Geschichte der psychoanalyt. Bewegung“, S. 58 ff. (Samml. kl. Schr. IV.)

mir aufnehmen! Durch Leiden anderen Menschen zu trotzen, zu schaden, ist den Neurotikern ebenfalls nicht fremd. Das merken wir z. B. daran, daß ihre Selbstverfluchungen und Suicidgedanken oft direkt anderen gelten. Bei Kindern beobachten wir, daß Aggressionstendenzen gegen die eigene Person häufig gerade solchen Situationen entspringen, wo das Kind sich durch Krankheit oder allerlei konstruierte Mängel bei seiner Umgebung gern geltend machen oder ihr Schmerz zufügen möchte. Auch das Rachemotiv spielt hier herein.

Bis zu einem gewissen Grade lassen sich diese Gesichtspunkte auch auf die Askese anwenden. Durch die asketische Praxis sucht der Asket sich ein Gefühl der Überlegenheit zu sichern. Er stellt sich in trotzigem Gegensatz zu seiner Umgebung, hebt triumphierend seine Eigenart hervor und bringt sich — wie das Kind durch Schreien — durch Selbstabtötung überall zur Geltung. Besonders deutlich zeigt sich dieser Versuch, das eigene Selbstgefühl zu heben, dieser „männliche Protest“, in der dem Asketen eigenen Betonung „innerer Werte“. Der Asket verwirklicht das innere Lebensideal, zu dem „Menschen des Fleisches“ nicht gelangen können. Er redet mit seinem Gott, er steht ihm so nah als irgendsmöglich, näher als alle anderen Menschen. Es ist in der Tat ein arges Mißverständnis, die Asketen als besonders bescheidene Menschen hinzustellen. Im Gegenteil: „Ihr Licht soll nicht unter einem Scheffel stehen“!

Nietzsche, der sich so viel mit dem asketischen Ideal beschäftigte, hatte selbst ein starkes Gefühl für die Bedeutung dieses Moments, indem er den Asketen in folgender Weise charakterisiert:

„Der Entsagende. Was thut der Entsagende? Er strebt nach einer höheren Welt, er will weiter und ferner und höher fliegen als alle Menschen der Bejahung — er wirft Vieles weg, was seinen Flug beschweren würde, und manches darunter, was ihm nicht unwerth, nicht unliebsam ist: er opfert es seiner Begierde zur Höhe. Dieses Opfern, dieses Wegwerfen ist nun gerade das, was allein sichtbar an ihm wird: darnach gibt man ihm den Namen des Entsagenden, und als dieser steht er vor uns, eingehüllt in seine Kapuze und wie die Seele eines härenen Hemdes. Mit diesem Effekte, den er auf uns macht, ist er aber wohl zufrieden: er will vor uns seine Begierde, seinen Stolz, seine Absicht, über uns hinauszufliegen, verborgen halten“¹⁾.

1) Nietzsche, Die fröhliche Wissenschaft, I. 27.

Einige Beispiele mögen diese Zusammenhänge illustrieren:

In der Analysenstunde vom 23. August 1926 erzählt V. K. von seinen religiösen Zweifeln. Er sagt, daß er oft zu Gott um Klarheit bete, aber dennoch im Gebete keinen großen Trost finde. Auf die Bitte, alles zu sagen, was ihm bei dem Worte „beten“ einfällt, bringt er folgende Assoziationen:

„Katholische Kirchen. Ich gehe oft hinein, um zu beten, und nirgendwo sonst habe ich Freude am Beten gefühlt. Einige Male ist es mir dort wirklich passiert, daß ich mich selbst vergessen, meine eigene Individualität verlieren konnte. Ich hatte ein Gefühl, daß ich mit allem, was mich umgab, zusammenschmolz und im Göttlichen aufging. — Es ist nun so merkwürdig, daß ich mir sonst eigentlich genau das Gegenteil hiervon wünsche. Ich bin sehr egozentrisch gerichtet. Wenn ich von Menschen höre, die etwas Großes oder Gutes tun, so freue ich mich nie. Warum habe ich das nicht selbst tun können, denke ich. Bedeutung hat für mich nur das, was zu mir selbst Beziehung hat. Egoistisch bin ich auch: ich gebe gern Almosen und möchte gern zu anderen Menschen gut sein; immer aber kommt mir der Gedanke: das tust du bloß, damit die anderen glauben sollen, daß du gut bist. — Oft habe ich die Vorstellung gehabt, einmal ein großer Asket und berühmter Heiliger zu werden, mich ganz für andere zu opfern. Ja eigentlich habe ich immer diesen Gedanken. Dabei male ich mir allerdings in meiner Phantasie auch aus, welchen Eindruck das wohl auf die anderen machen würde. Doch versuche ich, solche Gedanken zurückzudrängen. Wissen Sie, daß nicht einmal der Gedanke, ein Auserwählter Gottes zu sein, mir fremd gewesen ist? Wenn ich von den großen Gottesmännern lese, lebe ich mich ganz in sie hinein, identifiziere mich mit ihnen: könnte ich nicht selbst wie einer von ihnen werden? — Ich kann aber hier unmöglich den Zusammenhang verstehen. Denn andererseits peinigt mich doch dieses entsetzliche Minderwertigkeitsgefühl allen Menschen gegenüber. Nicht zuletzt auf intellektuellem Gebiet, ja sogar dort, wo ich bestimmt weiß, daß ich von einer Sache ebensoviel verstehe wie die anderen. Oft habe ich das Gefühl, alles, was ich sage, sei dumm. Drum bin ich auch gewöhnlich sehr schweigsam. Ich möchte mich nicht blamieren.“

Die assoziierten Einfälle — die anscheinend vom Ausgangspunkte weit weg geführt haben — zeigen den Zusammenhang zwischen dem Minderwertigkeitsgefühl einerseits und Askese und Mystik andererseits:

Das Minderwertigkeitsgefühl führt zur Reaktionsbildung der Askese. In dem Wunsche, ein von allen bewunderter heiliger Asket zu werden, wird das Gefühl überkompensiert, eine minderwertige Alltagsbegabung zu besitzen, die im Vergleich zu anderen belanglos ist. Gleichzeitig damit, daß die Egozentrität als Unrecht empfinden wird, führt das Minderwertigkeitsgefühl auch zu einer vollständigen Ich-Negation in der Mystik, die unter der Maske tiefster Demut doch grenzenlosen Hochmut verbirgt: das Ich verschwindet nicht nur im All, es wird das All selbst.

Ich erwähne ferner Maria von Agreda, diese außerordentlich strenge Asketin, deren Übungen in mancher Hinsicht an die des Suso erinnern. Sie erzählt selbst, daß sie als Kind an einem stark ausgeprägten Minderwertigkeitsgefühl litt: sie war so zaghaft, daß sie mit niemandem zu reden wagte. Alle, die sie traf, kamen ihr so weit überlegen vor. Daher fühlte sie sich fremd in ihrer Umgebung und hatte an keinen Vergnügungen Freude. — Das Interessante ist nun, daß dieses Gefühl mit dem Verhältnis zu den Eltern Zusammenhang zu haben scheint. Den Eltern gegenüber fühlte sie sich gedrückt. Sie liebte sie, wurde aber nicht von ihnen geliebt. An keinem ermunternden Blick der Eltern durfte sie sich freuen. Alle ihre Anstrengungen, ihre Liebe zu gewinnen, waren vergebens. Das einzige was sie aus ihrem Munde hörte, war: „Was sollen wir mit diesem Kinde anfangen? Sie taugt weder für die Welt, noch für das Kloster“¹⁾. Und so wird sie denn die große Meisterin in der Kunst der Selbstpeinigung!

In solchen Versuchen, das Selbstgefühl durch die Askese zu heben, kann zugleich ein Motiv zu immer fortgesetzter Schärfung der asketischen Übungen liegen. Gerade in der „männlichen Protest“-Einstellung liegt der Wunsch, selbst „oben an“ zu sein, tief begründet. Ein charakteristisches Beispiel überliefert uns die indische Religionsgeschichte²⁾. Buddhas Vetter und Rival Devadatta, ein ehrgeiziger Streber, der Buddha gegenüber seine Unterlegenheit fühlte, diese aber durch Trotz verdeckte, fand seine Befriedigung in dem Versuche, die fünf Hauptgebote des Buddha durch fünf Bestimmungen von viel strengerer asketischer Art zu überbieten. Während es in Buddhas Pentalog heißt: „Du sollst kein lebendes Wesen töten; stieh

1) Die geheimnisvolle Stadt Gottes usw., I, S. 3f.

2) Vgl. Kern, Der Buddhismus u. s. Geschichte in Indien. Deutsch von A. Jacobi. Leipzig 1882—84. I, S. 226ff., 244ff.

nicht; sei nicht unkeusch; lüge nicht; berausche dich nicht mit starken Getränken“, gebietet Devadatta: „Lebe immer im Wald; iß nur, was du dir erbettelt hast; gehe stets in Lumpen gekleidet; schlafe nicht unter einem Dach; iß weder Fleisch, noch Fisch“.

In meisterhafter Weise hat Flaubert diese trotzige Protest- und Konkurrenzeinstellung geschildert in „La tentation de Saint-Antoine“¹⁾. Einsam sitzt der Asket in der Wüste und die Gedanken strömen auf ihn ein. Er fängt an, sich mit allen Großen, die er kennt, zu vergleichen und ein Gefühl der Befriedigung steigt in ihm auf: „Ich habe mehr als dreißig Jahre in der Wüste verbracht. Ich habe wie Eusebius auf meinem Rücken 30 Pfund geschleppt, ich habe wie Macarius meinen Leib den Insekten preisgegeben, ich habe wie Pachomius drei und fünfzig Nächte zugebracht, ohne die Augen zu schließen. Märtyrer, die enthauptet, mit Zangen gezwickt oder verbrannt worden sind, haben vielleicht weniger Verdienste als ich, weil mein Leben ein unausgesetztes Martyrium ist.“ — Antonius berauscht sich an seinem eigenen Elend und sein Selbstgefühl steigt immer höher. Niemand lebt ja in solchem Elend wie er! Den Vätern von Nizäa wartet man auf, in Pupurgewändern gekleidet, und er —!

6. Die Mystik als Motiv.

Die bisher erwähnten asketischen Motive gehören zum wesentlichen Teil dem unbewußten Seelenleben an und die Asketen sind sich selber kaum bewußt, wie weit ihre Praxis hierdurch bestimmt ist. Ganz anders verhält es sich nun mit dem Hauptmotiv der Askese, das ich zum Schluß behandle: das Motiv der Mystik, zu dem die Asketen sich gern bekennen. Oft messen sie ihm wohl sogar bewußt eine größere Bedeutung bei, als ihm in Wirklichkeit zukommt. Andererseits darf aber das Motiv auch nicht unterschätzt werden. Die Erfahrung zeigt, daß es in gewissen Fällen möglich ist, auf asketischer Basis Erlebnisse mystisch-ekstatischer Art zu erreichen²⁾. Diese Erlebnisse können ein außerordentliches Glücksgefühl verleihen und die Sehnsucht nach diesen Verzückungen wird sicherlich als ein starkes Motiv wirken, an der Askese festzuhalten und sie eventuell noch zu schärfen. Von aller Mystik heißt es ja, das höchste Ideal lasse sich allein auf asketischer Lebensgrundlage verwirklichen.

1) Ed. defin. Paris 1919 (Bibl. Charp.) S. 17.

2) Zur Bedeutung z. B. des Fastens, als Mittel, um ekstatisch-mystische Erlebnisse hervorzurufen, vgl. Leuba, Die Psych. der Mystik, S. 10.

Wie die Mystik die Askese motivieren kann, zeigt Teresa di Jesu in einem Briefe an Pater Rod. Alvarez, wo sie die mystischen Regungen der Seele beschreibt:

„Diese Bewegungen sind so lebendige und zarte Begierden nach Gott, daß man dieselben nicht aussprechen kann; da aber die Seele sich im Leibe gefesselt sieht und Gott nicht, wie sie möchte, genießen kann, so ergreift sie ein großer Widerwille gegen ihren Leib. Derselbe erscheint der Seele wie eine hohe Mauer, welche sie verhindert, das zu genießen, was sie jetzt ihrer Meinung nach ohne das Hindernis des Leibes in sich genießen würde.“¹⁾

Die motivierende Bedeutung der Askese kann aber auch noch anderweitig nachgewiesen werden. Jeder, der die Geschichte der Frömmigkeit innerhalb der verschiedenen Religionen kennt, wird auch die seltsam lockende Macht kennen, die das mystische Religionsideal über die Menschen besitzt. In aller Religion scheint eine Ahnung von „dem einen, was not tut“ verborgen zu liegen: Jesu Gleichnis von dem Kaufmanne, der alles verkauft, um die köstliche Perle zu besitzen, ist religiös allgemeingültig. Die Mystik in ihrer Verbindung mit der asketischen Lebenseinstellung bezeichnet insofern nur ihre konsequenteste Durchführung: Von der Betonung des allesübertreffenden Wertes des religiösen Erlebnisses ist nur ein Schritt bis zur Betonung dieses Erlebnisses als des einzigen Wertes und der Verwerflichkeit alles anderen:

„Nicht kennt die Wahrheit, wer an leeren Träumen hängt,
von Vater, Mutter, Kindlein, Freund und Weib.

Wer ist der Seele Kindlein, der geschlechtslos Reinen,
wer Vater, Freund, wer Feind des hohen Einen.

Denn alles ist nur Seele, nichts ist Leib;

du bist Sanyasin, bist der Kühne.

Sing Om tat sa, Om.“

In diesen Zeilen von Swami Vivekananda ist dieser Übergang enthalten, ein Übergang der zu einem gewissen Grade typisch ist für alle Mystik, nicht nur die indische, sondern auch die christliche. Für Ramakrishna war das Gotteserlebnis „der Goldsack“: um ihn „stehlen“ zu können, opferte er alles. Für Plotinos war es die strahlende Morgensonne, die auf der „Wanderung des Einsamen zu dem Einsamen“ aufging, für

1) Werke d. heil. Theresa von Jesus, IV. S. 53.

Meister Eckehart war es „das Königreich, das der ärmste Mensch besitzt“.

Psychologisch haben diese Zusammenhänge ihren Grund in der allen Religionen eigenen Sehnsucht nach bleibenden Werten. Die Basis der Religion ist die Unzulänglichkeit, die Unsicherheit, die Leere und die Vergänglichkeit des wechselnden Lebens¹⁾. In allem Lebendigen liegt der Keim des Todes, keine Lust befriedigt und sättigt auf die Dauer. Daher sehnt sich der Mensch aus der empirisch gegebenen Sinnenwelt heraus. Und schon in diesem Suchen ist prinzipiell eine dualistische Grundauffassung gegeben, die leicht zur Askese hinüberführen kann.

Ist es nun aber möglich, die Mystik als ein selbständiges Motiv der Askese gelten zu lassen? Ist nicht prinzipiell die Mystik an sich eher eine Wirkung der Askese und der Drang zur Mystik selbst durch die oben erwähnten vielen unbewußten Triebrichtungen motiviert? Denn womit hängt sie sonst zusammen, diese „mystische“ Sehnsucht im Menschen, von dem empirisch Gegebenen hinweg zum „Ganz-Anderen“ und „Bleibenden“? Ist das mystische Erlebnis etwas anderes als die mehr oder weniger verhüllte Form eines Durchbruchs des asketisch unterdrückten Trieblebens?

Das richtige Verständnis für das Verhältnis zwischen Askese und Mystik ermöglicht aber nur eine Analyse der Wirkungen der Askese. Da ich diese Zusammenhänge in einem späteren Abschnitt näher behandeln möchte, gehe ich hier nicht weiter darauf ein. Es scheint zwischen Askese und Mystik eine eigenartige Wechselwirkung in der Motivierung zu bestehen. Die Mystik als Religionsform ist das Resultat eines langen seelischen Entwicklungsprozesses. Sie hat ihren Ursprung in seelischen Dispositionen und Verdrängungen, die zum wesentlichen Teil mit einer asketischen Lebenseinstellung zusammenhängen. Sodann aber wird die Mystik als selbständiger Wert anerkannt und kann sekundär als neues und stärkendes Motiv auf die asketische Tendenz einwirken.

7. Abschließende Bemerkungen.

Unsere Untersuchung hat uns eine Reihe verschiedenartiger Motive zur Askese kennen gelehrt, denen man früher nur wenig Beachtung schenkte. Wir haben gesehen, wie die bewußte Mo-

1) Vgl. Kristian Schjelderup, Religion og religioner. Oslo 1926.

tivierung überall hinter unbewußten seelischen Prozessen zurücktritt. Sogar die Mystik ist, von einer Seite gesehen, als sekundäres Motiv zu charakterisieren.

Nun spielen natürlich nicht alle die genannten Motive in jedem einzelnen Falle gleich stark mit. Vor Schematisieren müssen wir uns hüten. Bei den einzelnen Asketen kann das entscheidende Motiv einmal wesentlich die Reaktion sein, ein anderes Mal das Schuldgefühl, ein drittes Mal der Masochismus usw. Die übrigen Motive spielen dann entweder als Nebemotive mit oder fehlen in einzelnen Fällen vielleicht ganz. In jedem einzelnen Fall wird es Aufgabe der Individualanalyse sein, das wechselseitige Stärkeverhältnis der Motive zu bestimmen.

Allen Asketen gemeinsam und für das psychologische Verständnis entscheidend ist indessen, daß die Askese immer aus dem unbewußten Triebleben heraus motiviert wird. Überall finden wir hinter der asketischen Praxis eine bestimmte Wunsch- und Triebrichtung. Die Askese ist nicht nur Triebverneinung, sie ist ebenso sehr Triebbejahung, Triebbefriedigung und Wunscherfüllung.

Dies tritt deutlich da hervor, wo die Askese eine regressive Verstärkung der Partialtriebe bezeichnet und wo durch das asketische Kompromiß sado-masochistische, exhibitivistische und fetischistische Triebrichtungen sich auswirken. Deutlich ist die Triebbefriedigung auch in den Fällen, wo die Askese in Form eines „männlichen Protestes“ dazu dient, das Selbstgefühl des Asketen zu heben, indem er sich selbst zur Geltung bringt.

Aber auch die Askese als Reaktionsbildung und Selbstbestrafung gehört unter diesen Gesichtspunkt. Als Reaktionsbildung bezeichnet die Askese eine Überkompensation eines besonders starken Trieblebens: ihren Energiebestand nimmt sie dann von den unterdrückten Trieben, die sich also in der entgegengesetzten Wunschrichtung manifestieren, während sie selbst unter der Bewußtseinsschwelle weiterleben. Und hinsichtlich der Selbstbestrafung ist sie doch wohl etwas mehr als nur Sühne für begangenes Unrecht. In dem zugrundeliegenden Schuldgefühl löst sich gleichzeitig der Trieb aus, der in der Realität keine Befriedigung fand. Ich weise hier auf Freuds Analyse von der Phantasievorstellung „ein Kind wird geschlagen“ hin. Die Phantasie der zweiten Phase, „der Vater schlägt mich“, hat wie jedes neurotische Symptom den Charakter eines Kom-

promisses: die Phantasie läßt Schuldgefühl und Erotik Hand in Hand gehen und bezeichnet nicht nur die Strafe für den Inzestwunsch, sondern auch seinen regressiven Ersatz¹⁾).

Dieser dynamische Gesichtspunkt, der uns die Askese in Zusammenhang mit dem ganzen menschlichen Triebleben erfassen lehrt, hat eine religionspsychologische Bedeutung, die weit über die Analyse von den Motiven der Askese hinausgeht. Wir werden im nächsten Abschnitte sehen, wie dieser Gesichtspunkt es uns ermöglicht, die Mechanismen einer Reihe eigentümlicher religiöser Erlebnisse zu verstehen, die für das Religionsproblem überhaupt von wesentlicher Bedeutung sind.

1) Freud, Ein Kind wird geschlagen, S. 207. Vgl. auch Pfister, Die psychan. Meth. S. 104ff.

II.

DIE WIRKUNGEN DER ASKESE.

1. Einleitende Bemerkungen.

Bei der Analyse der Motive zur Askese haben wir uns in weitestem Umfange der neuen Gesichtspunkte bedient, die eine psychoanalytisch orientierte Psychologie ergeben hat. Dabei haben wir auch häufig Nutzen gezogen aus dem direkten Vergleich mit solchen neurotischen Symptomen, die unser Thema näher beleuchten konnten. Dasselbe Verfahren werden wir nun auch bei der Analyse der Wirkungen der Askese anwenden. Wie wir gesehen haben, handelt es sich bei der Askese um den Versuch einer konsequenten Unterdrückung des primären Trieb-
lebens, vor allem der Sexualität. Und wie wir nun gelernt haben, läßt diese Unterdrückung sich nur teilweise durchführen, da sich überall regressiv verstärkte Partialtriebe geltend machen und auf die asketische Praxis bestimmend einwirken. Unsere Aufgabe besteht nun in einer fortgesetzten Untersuchung der Dynamik der Askese: es gilt, eine Analyse vorzunehmen der Wirkungen, die überhaupt aus dem asketischen Versuch einer Triebunterdrückung erfolgen.

Im Zusammenhang mit einigen orientierenden Allgemeinbemerkungen vorläufigen Charakters, will ich die für unser Thema besonders bedeutungsvollen psychologischen Gesichtspunkte, die wir vor allem der psychoanalytischen Forschung verdanken, folgendermaßen formulieren:

1. Erfahrungsmäßig bedeutet eine gewaltsame Unterdrückung von Trieben und Wünschen nicht dasselbe wie eine wirkliche Überwindung. Meistens bezeichnet die Unterdrückung nur eine Verdrängung in die unbewußten Schichten des Seelenlebens hinüber. In dieser Erkenntnis haben wir die ursprüngliche Grundlage der Freudschen Psychoanalyse zu suchen: Das menschliche Seelenleben ist ein Kampfplatz wider-

streitender Tendenzen und Begierden. Wünsche und Vorstellungen, die mit dem moralischen Bewußtsein unvereinbar sind, werden vom Bewußtsein abgespalten oder verdrängt. Sie werden in tiefere Schichten der Seele verwiesen, wo sie eine unbewußte Region des Seelenlebens bilden. Hier lebt das Verdrängte weiter. Es ist wirksam und sucht trotz fortgesetzten Widerstandes des Bewußtseins — seiner „Zensur“ — sich fortwährend geltend zu machen.

2. Die Manifestationen, in denen die Rückwirkungen des Verdrängten und Unbewußten zum Ausdruck kommen, sind zahlreich und mannigfaltig — von Träumen und Versprechungen bis zu den ernsthaftesten neurotischen Symptomen. Eben weil das Verdrängte, statt beherrscht zu werden, vom Bewußtsein abgespalten und damit der bewußten Kontrolle entzogen wird, sind die Wirkungen der Verdrängung oft von verhängnisvollem Charakter. Der verdrängte Trieb, der sich nicht frei und offen äußern kann, sucht auf Umwegen eine verdeckte Befriedigung, teils in rein körperlichen Symptomen, hysterischen Konversionen, teils in anderen psychoneurotischen Symptomen. Sowohl die Hysterie als auch andere neurotische Leiden sind also der Psychoanalyse nach als Ausdrücke mißlungener Verdrängungen aufzufassen.

3. Eine Unterdrückung des primären Trieblebens kann indessen auch zu einem anderen Ausweg führen, nämlich zu einer Übertragung und Ausnutzung der Triebenergie für andere „höhere“ Zwecke. Dieser Prozeß ist es, den Freud Sublimierung nennt. Bei der Sublimierung wird die Energie, die der unabgefertigten Triebrichtung zukommt, nicht abgesperrt, sondern einem neuen, nichtsexuellen Ziel nutzbar gemacht, wie z. B. unbefriedigter Mutterinstinkt, der sich in der Krankenpflege einen Abfluß verschafft. Der Sublimierungsprozeß bezeichnet eine Neukanalisation der Lebensenergie, über die das Individuum disponiert, eine Energieübertragung auf höhere Funktionen: An Stelle der durch Verdrängung oder Entsagung gehemmten Triebfunktion tritt eine Leistung auf „geistigem Niveau“. Wahrscheinlich verdanken wir solchen für die „höheren“ seelischen Leistungen gewonnenen Energiezuschüssen die höchsten kulturellen Leistungen. Die Entwicklung der gesamten menschlichen Kultur läßt sich, von dieser Seite aus gesehen, als Sublimierung primären verdrängten Trieblebens auffassen.

Diese drei Gesichtspunkte — die durch die folgende Darstel-

lung näher beleuchtet werden sollen — ergeben aber auch eine Richtlinie für unsere Analyse der Wirkungen der Askese. Wir müssen nämlich über folgendes klar sein: die asketische Unterdrückung des Trieblebens bedeutet nicht ohne weiteres eine Überwindung der primären Triebe in dem Sinne, daß diese vernichtet werden und verschwinden. Der dynamische Gesichtswinkel, unter dem die moderne Psychologie das menschliche Seelenleben betrachtet, läßt nur zwei Ausgänge für die Verneinung der Triebbefriedigung offen: entweder setzen die unterdrückten Wünsche und Begehrungen ihr Leben unter der Schwelle des Bewußtseins fort und versuchen sich aus der unbewußten Seelenregion wieder in das Bewußtsein hervorzudrängen, um sich in verschiedensten Manifestationen zu betätigen; oder es gelingt, die Energie zu transponieren und durch Sublimierung in den Dienst höherer Ziele zu stellen.

Unter diesen zwei Hauptgesichtswinkeln wollen wir nun die verschiedenen Wirkungen der Askese untersuchen. Unter dem ersten Hauptgesichtspunkt sammle ich unsere Erfahrungen von den Versuchungen der Asketen, den Halluzinationen, der Regression und der Introversion. Unter den zweiten Gesichtspunkt stelle ich die Analysen der Wirkungen religiöser und moralischer Art, wie die Askese sie erzeugt.

Vorher ist jedoch notwendig, sich über eine bestimmte Seite der Untersuchung Rechenschaft abzulegen. Eine ganz besondere Schwierigkeit der Untersuchung liegt nämlich darin, daß wir es in einer Reihe von Fällen mit pathologischen Phänomenen zu tun haben. Nicht nur waren eine Reihe von Asketen — wie Christina und Margareta Ebner, Anna Katharina Emmerich, Teresa di Jesu und viele andere — aller Wahrscheinlichkeit nach ausgeprägte Hysterikerinnen¹⁾. Auch eine bei den Asketen so häufige Erscheinung wie die Ekstase scheint nicht selten die Grenze des Pathologischen zu überschreiten.

1) Sogar der Jesuit G. Hahn gibt ohne Vorbehalt zu, daß wir bei Teresa di Jesu hysterische Symptome konstatieren müssen: „Wir stehen vor einem Beispiel organischer Hysterie, das so charakteristisch ist wie möglich; die Krankheit erreicht in Wahrheit ihre äußerste Grenze . . . es ist die Grande Hystérie mit ihren Vorläufern, ihren Kontrakturen und ihren Anfällen, die unmittelbar an die furchtbaren epileptischen Anfälle erinnern.“ (*Les Phénomènes Hystériques et les Révélations de Sainte Thérèse. Rev. des Questions Scientifiques. Bruxelles 1893*). — In „Das Leben der Schwestern zu Töss“ lesen wir beinahe von jeder der beschriebenen Nonnen, daß sie von langwierigen und schweren Krankheiten gequält (oder mit ihnen gesegnet) war.

Man denke an die rein physiologischen Symptome, die bei dem sogenannten „vollständigen“ ekstatischen Erlebnis auftreten: die Sinne reagieren nicht länger normal, die Glieder werden starr und unbeweglich (Lethargie), Atmung, Herz- und Pulsschlag hören fast auf, die Körperwärme nimmt ab¹⁾. Ich zitiere die Beschreibungen zweier Ekstatiker, die den pathologischen Charakter des Erlebnisses zu verraten scheinen. In einem Briefe an P. Rod. Alvarez schildert Teresa di Jesu ihre Ekstase mit folgenden Worten: „Der Atem wird so verkürzt, daß man nicht reden, auch die Augen nicht auf tun kann . . . Wenn die Verzückung groß ist, werden die Hände eiskalt und strecken sich zuweilen aus wie Stangen, und der Körper verharret in dem Zustand, worin sie ihn ergriff, liegend oder knieend. Die Seele steht dabei so sehr im Genusse dessen, was der Herr ihr darstellt, daß es ist, als vergesse sie, den Leib zu beleben und lasse ihn hilflos zurück“²⁾. Und in ihrer Selbstbiographie heißt es: „Man sieht nichts, man hört nichts, man fühlt nichts, wenn die Entzückung den höchsten Grad erreicht hat. . . Nach der Entzückung bleibt in den Gliedern und den Arterien den ganzen folgenden Tag ein so heftiger Schmerz, als wenn alle Glieder aus den Gelenken wären. Anstrengungen, die Glieder zu bewegen, sind vergeblich. Der Körper bleibt längere Zeit ohne Kraft“³⁾. In ganz ähnlicher Weise beschreibt Amelios, ein Schüler des Plotinos, sein Erlebnis: „... wie ein Traum, der erzittert und erstirbt beim ersten Schimmer des Tagwerdens, so entschwindet all meine Vergangenheit und Gegenwart und entflieht meinem Bewußtsein in demselben Augenblick, wie sie zu mir zurückkehrt. Ich fühle mich schlaff und leer, wie einer, der eine Krankheit durchgemacht und seither alles vergessen hat; meine Reisen, meine Studien, meine Pläne, meine Hoffnungen, alles ist meinem Gemüt entschwunden. Alle meine Kräfte sind mir genommen, als wären sie ein Gewand, das von mir abgefallen ist . . .“⁴⁾.

Ist es nun möglich, solche Erscheinungen bei den Asketen als eine Wirkung ihrer Askese zu betrachten? Liegt es

1) Vgl. die Beschreibung in A. Poulain S. J., Die Fülle der Gnaden. Ein Handbuch der Mystik. Deutsche Übers. Freiburg 1910. I, S. 234ff.

2) Werke d. h. Th. v. J., IV S. 53.

3) Das Leben, Kap. 20.

4) Zitiert nach Lehmann, Mystik im Heidentum und Christentum, S. 42ff.

nicht näher, die Askese im Zusammenhang mit einer schon bestehenden Krankheit zu sehen? Dies möchte um so natürlicher scheinen, als ja z. B. die ekstatischen Erlebnisse oft in frühem Alter auftreten. Die heilige Hildegard, Katharina von Racconigi und Katharina von Siena sollen schon im Alter von vier Jahren ekstatische Zustände erlebt haben, Petrus von Alcantara, Osanna von Mantua, Angela von Brescia u. a. im sechsten Lebensjahr¹⁾. Muß man nicht in diesen Fällen notwendig mit besonderen angeborenen Anlagen rechnen?

Ganz ohne Zweifel²⁾. Andererseits aber dürfen wir nicht die Möglichkeit in Abrede stellen, daß die asketische Triebunterdrückung auf die angeborenen Anlagen selbst einwirken und Auswirkungen dieser Anlagen hervorrufen kann, die sonst latent geblieben wären. Mit einer solchen Möglichkeit müssen wir wenigstens in den Fällen rechnen, wo pathologische Erscheinungen in reiferem Alter auftreten. Und selbst bei ekstatischen Kindern steht nichts der Auffassung im Wege, daß eine „asketische“ Triebunterdrückung in Verbindung mit infantilen Erlebnissen und Fixierungen schon mitbestimmend hat einwirken können. Nur die eingehendste Detailuntersuchung könnte hier in jedem einzelnen Falle die Antwort geben; eine derartige Analyse aber ist in den Fällen, die wir aus der Geschichte der Asketen kennen, der Natur der Sache nach ausgeschlossen³⁾.

1) Zum Alter der Ekstatiker, vgl. Poulain, loc. cit. I, S. 340ff.

2) Vgl. Freuds Auffassung von der Ätiologie der Neurosen. Außer den aktuellen Erlebnissen und Verdrängungen sind es vor allen Dingen die hereditäre Sexualkonstitution und in Verbindung damit infantile Erlebnisse und Fixierungen, die die Neurose bedingen. (Vorlesungen z. Einf. in die Psychoanalyse. S. 397ff., 419ff.)

3) Besonders in Fragen des Verhältnisses zwischen körperlicher Krankheit und ekstatischen Zuständen muß man in der Beurteilung zurückhaltend sein. Wenn man den durch Krankheit gebrochenen körperlichen Zustand bei vielen asketischen Ekstatikern in Betracht zieht, scheint es naheliegend, das Ursacheverhältnis so zu bestimmen, daß man in der körperlichen Krankheit das Primäre und in der Ekstase eine Folge dieser Krankheit sieht. Das gegensätzliche Verhältnis scheint indessen ebenso möglich. Überhaupt wissen wir hier nichts Sicheres. Wahrscheinlich ist in einigen Fällen organische Krankheit das Primäre, während in anderen Fällen umgekehrt körperliche Schwächung primär seelisch bedingt sein kann. So wahrscheinlich bei Katharina von Siena, bei welcher das asketisch-ekstatisch-mystische Leben allmählich den ursprünglich sehr kräftigen Körper ganz zu ruinieren scheint. Ihre Mutter erzählt, daß Katharina als junges Mädchen

Eine genauere Detailuntersuchung des Wechselverhältnisses zwischen Askese und solchen pathologischen Phänomenen, die wesentlich auf krankhaften Dispositionen zu beruhen scheinen, vermag ich hier nicht zu geben, da es mir an der nötigen medizinischen Fachausbildung gebricht; ich gebe mich aber der Hoffnung hin, daß meine eigene Untersuchung von psychiatrischen Fachleuten ergänzt werden wird.

Ich mache daher im folgenden keinerlei Versuch einer konsequenten Unterscheidung zwischen „Normalen“ und „Pathologischem“ in den Wirkungen der Askese. Die Übergänge sind so undeutlich und fließend, daß es — wie wir unter anderem im Abschnitt über die Perversionen sehen werden — in vielen Fällen ganz unmöglich zu entscheiden ist, wo die pathologische Grenze wirklich überschritten ist. Zudem muß man auch bedenken, daß „krank“ ein relativer Begriff ist. Wo es sich, wie in der Psychopathologie, um eine Abweichung vom „Normalen“ handelt, ist eine bestimmte Grenze zwischen „krank“ und „gesund“ kaum zu fixieren. Nach dem Psychiater Bleuler beruht der „praktische“ Begriff Geisteskrankheit überhaupt nicht auf medizinischen oder psychopathologischen Kriterien, sondern auf dem der „sozialen Untüchtigkeit“¹⁾.

Im allgemeinen sind wir wohl allzu geneigt, alles was unserer eigenen unmittelbaren Auffassung oder der der Mehrheit fremd und unverständlich scheint, als etwas Krankhaftes zu betrachten. Erst die neue Psychologie und Psychiatrie hat die Bedeutung der Untersuchung von Motivierung und Entstehung psychischer Erscheinungen hinreichend gewürdigt. Wie F. Mörchén in einer bedeutungsvollen These feststellt, ist es für die Beurteilung eines Denkens und Handelns nicht so sehr von Bedeutung, was jemand sagt oder tut, sondern warum er es sagt oder tut²⁾.

so gesund und stark war, daß sie ohne Schwierigkeit die Last eines Saumtiers, die vor dem Hause abgeladen wurde, auf den Kopf genommen und munter die beiden Stiegen herauf zum Oberboden getragen habe (Hase, loc. cit. S. 41). Aber schon im Alter von vier Jahren hatte sie ekstatische Erlebnisse.

1) Bleuler, Lehrbuch der Psychiatrie, S. 128ff.

2) Mörchén, Die Psych. d. Heiligkeit, S. 422. — Daß die pathologische Bedingtheit eines Phänomens konstatiert wird, entscheidet natürlich noch nichts über seinen Erkenntniswert und seine religiös-ethische Bedeutung. Vgl. James, Religiöse Erfahrungen, Kap. 1. — Siehe auch unten S. 216, 244f.

2. Die Rückwirkungen des unterdrückten Triblebens.

a) Die Rückkehr des Verdrängten in den Versuchungen der Asketen.

Auf einer bekannten Radierung von Felicien Rops sieht man einen Asketen vor dem Kruzifix im Gebet knieend: wie ein Schatten entschwindet die Gestalt des Heilands und an ihrer Stelle steigt strahlend das Bild eines üppigen, nackten Weibes in der Stellung des Gekreuzigten hervor. Das psychologisch Interessante dieser Darstellung der Versuchung ist, daß der Künstler die personifizierte Sünde den Platz des Heilandes am Kreuze einnehmen läßt. Dies scheint mir eine typische Illustration des Freudschen Gesetzes: Rückkehrend tritt das Verdrängte eben aus dem, was die Verdrängung bewirkte, hervor¹⁾. Die verdrängte Sexualität rächt sich, indem sie sich der sie verdrängenden Kraft bemächtigt. Wir werden später sehen, wie dies zu der völligen Sexualisierung ganzer Religionen führen konnte.

Eine Reihe von asketischen Schriften aus dem vierten und fünften Jahrhundert, von Evagrius, Nilus und Cassianus²⁾, suchen Ausdruck für dieselbe Erfahrung. In merkwürdig genauer Übereinstimmung geben diese Verfasser ein Bild von „den acht Geistern der Bosheit“, aus dem wir erkennen, wie jeder einzelnen Hauptübung der asketischen Praxis eine bestimmte Art stetig wiederkehrender Versuchungen drohend gegenübersteht. Die Versuchungen werden objektiviert. Jeder einzelne „Geist der Bosheit“ steht bereit, seine Rechte zu wahren. Und seinen Angriff richtet er eben auf das Gebiet, von wo er verdrängt werden sollte. Gegen das Fasten kämpft γαστριμαργία, gegen die Keuschheit πορνεία, gegen die Armut φιλαργυρία, gegen die Demut υπερφανία usw.

Die Geschichte der Askese legt ja deutlich genug Zeugnis ab von den Kämpfen der Asketen gegen das unterdrückte Tribleben. Die alte Kirche betrachtete die Asketen ganz charakteristisch als die größten Kämpfer der Zeit, als „Soldaten“ im Kampf gegen den Satan. Dieser „große Widersacher“ war es, der die Versuchungen sandte. Der Asket ist sich nämlich nicht bewußt, daß er in Wirklichkeit mit sich selbst kämpft. Jeder

1) Vgl. Freud, Der Wahn und die Träume in W. Jensens „Gradiva“ 3. Aufl. Leipzig u. Wien 1924. S. 29ff.

2) Näheres bei Zöckler, loc. cit. S. 252ff.

Mensch kann wohl aufsteigende Wünsche und Triebe, gegen die sein moralischer Wille sich wehrt, als etwas Objektives, Von-außenkommendes, etwas Wesensfremdes empfinden. Eben dies tut der Asket, wenn er glaubt, daß er gegen die vom Teufel gesandten Geister der Bosheit ankämpft. In den verdrängten Trieben aus den unbewußten Schichten des Seelenlebens, die sich unabhängig von dem bewußten Willen geltend machen, erkennt der Asket sich ja eben selbst nicht wieder, sondern er glaubt, daß er die Beute einer Macht ist, die von außen kommt, nicht aus ihm selbst. Er weiß nicht, daß er in Wirklichkeit seine eigenen inneren Seelenkämpfe objektiviert, daß nicht von außen kommende Dinge ihn versuchen, sondern daß er sein eigener Versucher ist. Bis zu einem gewissen Grade ist auch jede Versuchung gewünscht: wie könnte sie uns sonst überkommen?

Das, was die Asketen nun zu bekämpfen haben, ist vor allen Dingen der unterdrückte Sexualtrieb, *πορνεία*, der Geist der Unkeuschheit. Wie wir in der Asketengeschichte der alten Kirche lesen, wird auf diesem Gebiete ein regelrechter Feldzug geführt. Die wesentlichsten und allgemein anerkannten Waffen sind Fasten und Wachen. Wie ein Heerführer eine Stadt dadurch zu bezwingen sucht, daß er ihr die Zufuhr von Lebensmitteln abschneidet, sucht der Asket durch Hunger und Durst das Fleisch zu bezwingen und es der Seele untertan zu machen. Und durch regelmäßiges Wachen sucht er der Schwächung der ethischen Widerstandsfähigkeit zu entgegen, die — wie er glaubt — der Schlaf mit sich führt. Dazu kommen noch eine Reihe von besonderen asketischen Übungen: Einsperren in enge Zellen, Ausschließung von Licht und Luft, Wüstenleben, Säulenleben, Tragen von zentnerschweren Fesseln um den Hals, Peitschen, härene Hemden usw.¹⁾. — Aus der Asketengeschichte des Mittelalters haben wir eine klassische Schilderung von den Übungen, die Suso durchzumachen hatte, um die böse Lust zu ersticken: Er ließ sich heimlich ein Untergewand machen und in dieses Untergewand ließ er Lederstreifen einnähen, durch die 150 spitze scharfe Messingnägeln getrieben waren, mit den Spitzen nach innen gekehrt. Dies Gewand ließ er recht eng machen, und so, daß es ihn ganz umgab und vorn zu schließen war, damit es ganz dicht anliegen sollte und die spitzigen Nägel ins Fleisch dringen

1) Siehe die Beispiele bei Lucius, loc. cit. S. 359ff.

konnten; es reichte aufwärts bis zum Nabel. Darin pflegte er des nachts zu schlafen¹⁾.

Wie wenig indessen alle diese äußeren Maßregeln geholfen haben, sehen wir besonders deutlich aus der Asketengeschichte der alten Kirche, die voll der grauenhaftesten Versuchungsgeschichten ist. Selbst wenn das Begehren nach Essen und Trinken — überhaupt nach Wohlleben — einigermmaßen zu unterdrücken und zu schwächen war, so wurde der Sexualtrieb nur desto lebendiger. Ja die Geschichte der Asketen legt Zeugnis ab, daß Fasten und Selbstkasteiungen dazu beitrugen, die Sexualbegierde oft nur heftiger zu machen, was mit besonderer Deutlichkeit aus den Selbstbeobachtungen des heiligen Hieronymus hervorgeht. Es ist, als hätte die Rache des unterdrückten Trieblebens gerade auf diesem Gebiete besondere Erfolge aufzuweisen. Keine innere Anfechtung sucht den Asketen so oft heim als die Unkeuschheit, was auch die besten von ihnen offen und ehrlich anerkennen. Hieronymus weiß davon zu erzählen, daß der Kampf gegen die Natur viele zum Wahnsinn trieb und von sich selbst schreibt er: „Ich, der ich mich selbst aus Furcht vor der Hölle zu diesem Kerker verurteilt hatte und nur der Genosse von Skorpionen und wilden Tieren war, ich glaubte dennoch mitten in die Reigen der Mädchen mich versetzt. Das Gesicht war bleich von Fasten, aber der Geist brannte im kalten Körper vor heißen Begierden, und vor der Phantasie eines Menschen, der dem Fleische nach längst gestorben war, brodelten förmlich nur die Reizungen der Sinnlichkeit empor (et ante hominem suum jam in carne praemortua, sola libidinum incendia bulliebant)“²⁾.

Hier scheint bei den meisten Asketen selbst der härteste Kampf nichts geholfen zu haben. Die Lebensgeschichten der Asketen malen mit fast unheimlichem Realismus ihren hoffnungslosen Kampf: in wahnsinniger Angst vermehren sie die Selbstkasteiungen; sie reißen sich das Fleisch vom Leib, heulen und verfluchen die schönen Gestalten, welche die Phantasie ihnen vorgaukelt. Und doch steht der Feind unentwegt auf der Lauer. Wenn der Asket seinen Körper peitscht, sich wie Benedictus in Dornenhecken wälzt oder sich wie Macarius nackt in einen Ameisenhaufen setzt, so meldet sich der Trieb doch wieder auf Umwegen und zwar als Masochismus. Und flieht der Asket die Menschen und birgt sich in einer

1) Das Leben Heinr. Susos, Kap. 17ff.

2) Hieronymus, ad Eustachium de servanda virginitate, Kap. 7.

Grabhöhle, so folgt ihm seine Begierde und schafft sich Abfluß in Träumen und Phantasien. Denn seinem Selbst kann niemand entfliehen. „Was ich nun in dieser Einsamkeit Tag und Nacht tue“, — schreibt Basilius an einen Freund (Epist. II) — „ja das schäme ich mich fast zu sagen. Zwar habe ich die Stadt verlassen, die eine Quelle war zu tausend Übeln. Mich selbst konnte ich aber nicht verlassen.“ Und Maria von Ägypten, die frühere Dirne, die durch die strengste Wüstenaskese für ihre Sünden büßte, trägt ihre Vergangenheit mit sich herum und wird in der Einsamkeit ständig gequält von der Erinnerung an die schönen Lieder der Wollust, die sie als Mädchen sang: die alten Melodien lassen sie nicht los¹⁾. Die Schatten der Vergangenheit verfolgen die Asketen allerwege, wohin sie sich auch wenden. Und der Teufel weckt die alten Eindrücke stets wieder zum Leben; denn — wie es in Athanasius' Schilderung von den Versuchungen des heiligen Antonius heißt²⁾ — er versteht sich gar gut auf die Kunst, die Waffen, die er „im Nabel des Bauches“ hat, anzuwenden. Zu Abbas Pachon kommt er in der Gestalt eines äthiopischen Mädchens, das der Heilige einmal in seiner Jugend, beim Ährensammeln, gesehen hatte; zu dem römischen Macarius in der Gestalt der Braut, die er am Hochzeitstage verließ, um in die Wüste zu fliehen³⁾. Nicht einmal wer schon vor seinem reifen Mannesalter der Welt den Rücken kehrt, geht unangefochten einher. Packend ist die Schilderung des Hieronymus von dem jungen Hilarion: „ehe er überhaupt schon infolge seiner Jugend sündigen konnte“, mußte er unwillkürlich „an Dinge denken, von denen er nichts wußte, und sich von seiner Phantasie deren Vollbringung vorgaukeln lassen, obwohl er doch niemals eine tatsächliche Erfahrung davon hatte.“ „Wie oft kam es vor, daß ihn, wenn er auf seinem Lager hingestreckt lag, entblößte weibliche Gestalten beunruhigten, oder, wenn er hungerte, die leckersten Gastmähler seiner Phantasie sich vorstellten! Wenn er betete, sprang bisweilen plötzlich ein heulender Wolf oder ein belferndes Füchselein an ihm vorüber; wenn er Psalmen sang, bot sich ihm das Schauspiel von Gladiatorenkämpfern dar, oder ein getöteter Gladiator fiel zu seinen Füßen und bat um Beerdigung“⁴⁾.

1) Vit. patr., Kap. 19.

2) Vita Antonii, Kap. 5.

3) Vgl. Lucius, loc. cit. S. 364ff.

4) Hieronymus, Vita Hilar., Kap. 5 und 7. — Wir sehen hier, wie

Diese Ohnmacht im Kampfe gegen den Sexualtrieb, die in der Asketengeschichte der alten Kirche so ergreifenden Ausdruck findet, ist auch sonst unter den Asketen aller Zeiten oft genug bezeugt. Beispiele aufzuzählen scheint kaum nötig. Sogar von Franz von Assisi erfahren wir, daß die Versuchung über ihn kam, das Zölibat aufzugeben: in der Berg-einsamkeit peitscht er „Bruder Esel“ und macht Schneemänner, die „von der Kälte sterben“¹⁾). In charakteristischer Weise berichtete mir der Frater D. von den schweren Versuchungen, die ihn heimsuchen: „Oft ist es, als müßte ich die Mauern der Zelle sprengen und hinausstürzen. Tagsüber gelingt es mir zwar, die Versuchungen zu bekämpfen, so daß ich nicht sündige. Dies glückt mir durch Gebet und Lesen heiliger Schriften. Nachts aber geht es nicht. Meiner Träume bin ich ja nicht Herr. Und sie sind furchtbar (teils gewöhnlich sexuelle, teils sadistische); sie bringen die Befriedigung aller meiner bösen Lüste. Mein einziger Trost ist, daß sie mir ja nicht als Sünde angerechnet werden können, wenn ich nur beim Erwachen die Kraft habe, nicht weiter an den Traum zu denken und bewußt die Phantasieen wieder hervorzurufen.“

Wie schwer dies oft sein kann, bezeugt in bedeutungsvoller Weise die Sexualaskese der Skopzen. Ursprünglich war bei ihnen die gewöhnliche Kastration als genügend angesehen. Indessen zeigte es sich, daß auch nach der Kastration noch sexuelle Versuchungen auftraten. Seliwánow sagt selbst, daß dies der Grund war, warum er sich zur vollständigen Verstümmelung entschloß, um sich dadurch ganz von den sexuellen Anfechtungen zu befreien²⁾). Und dies ist wohl auch mit ein Motiv für ihn gewesen, bei Anhängern, denen es wie ihm selbst gegangen war, dasselbe Mittel anzuwenden. In mehreren Fällen scheint jedoch nicht einmal die völlige Verstümmelung geholfen zu haben. In Nadéschdins „Untersuchung über die skopzische Häresie“ heißt es: „... über die zu Krüppeln gemachten Mißgestalten hat Macht die Unzucht der Einbildungskraft. Aber der Einbildungskraft legt auch das „zarische Sigel“ nicht Zügel an. Daher ist durchaus nicht verwunderlich die Erzählung Kudimows, daß im Solowezki-Kloster, wo die zu der Zeit gefangen gehaltenen Skopzen von Sosonowitsch endgiltig

auch verdrängte sadistische Wünsche sich in den Versuchungen des Asketen melden.

1) Vgl. Johannes Jörgensen, loc. cit. S. 143ff.

2) Die geheime heil. Schrift der Skopzen, S. 32.

verschnitten waren, „jeder von ihnen mit einem sonderlichen Freunde“ (einem ebensolchen Skopzen) in unzuchtiger Freundschaft verbunden war. „Vor diesem aber“ — fügt Kudimow hinzu — „hatten sie Freundinnen aus dem weiblichen Geschlecht“¹⁾.

Von großem psychologischem Interesse ist hierbei, daß die Versuchungen sich nicht nur zu Zeiten melden, wo die Asketen aus irgendeinem Grunde in ihren Bußübungen oder religiösen Meditationen nachgelassen haben. Wie Bonaventura bekennt, geschieht es frommen Menschen oft, daß sie mitten in brennenden gottesfürchtigen Übungen „carnalis delectationis pruritu foedantur“, oder: „in spiritualibus affectionibus carnalis fluxus liquore maculantur“²⁾. In solchen Fällen können wir besonders deutlich beobachten, wie das Verdrängte sich in direktem Zusammenhange äußert mit dem, was die Verdrängung bewirkte. In seiner Schrift „Dunkle Nacht der Seele“ gibt Johannes vom Kreuz folgende Schilderung von der „geistigen Wollust“: „Es geschieht manchmal, daß sich selbst bei den geistigen Übungen, ohne daß es in ihrer (der Seele) Macht steht, in der Sinnlichkeit unreine Regungen erheben und zu empfinden geben, manchmal selbst wenn der Geist in tiefem Gebete und in Handhabung der Sakramente der Buße und des Altars sich befindet.“ Sehr interessant ist die psychologische Erklärung, die Johannes selbst von solchen Erfahrungen gibt. Eine erste Ursache findet er in einzelnen Fällen in der Lust, welche die Natur an geistlichen Dingen hat: „Denn da Geist und Sinn genießt, so wird bei diesem Genusse jeder Teil des Menschen angeregt, sich nach seinem Verhältnis und seiner Eigentümlichkeit zu ergötzen.“ Die zweite Ursache ist der Teufel. Und die dritte Ursache liegt in der „Furcht vor diesen unzuchtigen Regungen und Vorstellungen . . ., welche diese Menschen bereits gefaßt haben.“ „Denn die Furcht, die in ihnen durch plötzliche Erinnerung entsteht, während sie dies oder jenes sehen, sprechen, denken, ist Ursache, daß sie dergleichen Akte ohne ihre Schuld leiden“³⁾.

Dieser Erklärungsversuch ist psychologisch in zweierlei

1) Zitiert nach Graß, Die russischen Sekten, II, S. 725. Vgl. S. 120, 530, 709.

2) Zitiert nach Rolf Lagerborg, Platonische Liebe. Leipzig 1926. S. 252, Anm. 47.

3) Leben und Werke d. heil. Joh. v. Kreuz. Übers. von P. Peter Lechner. Regensburg 1859. II, S. 327.

Hinsicht wertvoll. Einmal verleiht der große Mystiker einer organischen Betrachtung Ausdruck, nach der es nicht möglich ist, das Geistig-Religiöse von dem Körperlichen zu isolieren. Selbst bei den höchsten und reinsten Geistesäußerungen melden sich die leiblichen Bedürfnisse. Die Freude, die der Geist an seiner Eigenart fühlt, wird selbst ein Anlaß zum Durchbruch der leiblichen Triebe, je nach ihrer Eigenart. Dann aber zeigt Johannes auch ein klares Verständnis für die Gefahr des Verdrängungsprozesses: das Verdrängte ist nicht verschwunden. Es meldet sich immer aufs neue durch die fortwährende Angst, das Verdrängte könne wieder hervorbrechen. Und wenn diese Furcht durch „Erinnerung“ (d. h. Assoziationen) plötzlich selbst lebendig wird, dann folgen die unterdrückten „unzüchtigen Regungen und Vorstellungen“ von selber mit.

In Verbindung mit den Versuchungen der Asketen müssen auch ihre Angsterlebnisse erwähnt werden. Wir lesen von den Asketen der alten Kirche, daß eines der wesentlichsten Kampfmittel des Teufels war, sie in Schrecken zu setzen, um sie aus der Wüste zu vertreiben. Allerlei böse Dämonen erschienen in Gestalt von furchtbaren Tieren. Bald als brüllende Löwen, bald als Leoparden, Wölfe oder Schlangen stürzten sie sich auf die Asketen, als wollten sie sie verzehren. Oder Flammen schlugen aus der Zelle empor, Gewitter rasen, Donner und Blitz umhüllt sie. Ja oft geschieht es, daß der Teufel sogar menschliche Gewalt anwendet, den Asketen schlägt und umherschleppt wie ein Raubtier seine Beute, so daß er oft dem Tode nahe ist.

Erlebnisse dieser Art sind als Manifestationen des unterdrückten Triblebens anzusehen. Sie entsprechen den ganz unbegründeten Angsterlebnissen und Angstträumen, die wir bei Neurotikern finden und die — wie die Analyse regelmäßig zeigt — mit Sexualhemmungen zusammenhängen¹⁾. Der Angsteffekt entstammt dem inneren Konflikt. Die Angst selbst ist eben eine Reaktion auf den Widerstreit der verdrängten Wünsche gegen die Zensur des Bewußtseins. Die wilden Tiere, die vor dem Bewußtsein des Asketen hervorsteigen, symbolisieren seine eigenen verdrängten Triebe, die das eigentliche Objekt seiner vergeblichen Kämpfe sind. Das Schreckerregende der Phantasie ist eine Art Selbstbestrafung, weil er der unterdrückten Triebrichtung erlaubt hat, sich wieder vorzudrängen.

1) Vgl. Freud, Vorles. z. Einf., S. 456 ff.; Die Traumdeutung, S. 387 ff.

Charakteristisch für den Zusammenhang des Angsterlebnisses mit dem Triebleben ist ein Wort, das nach Athanasius dem heiligen Antonius in den Mund gelegt wird. In einer seiner Reden heißt es: „Wenn die Teufel auf offene Weise mit schmutziger Wollust das Herz zu betören nicht imstande sind, so treten sie in anderer, und zwar entgegengesetzter Weise auf und suchen uns nun durch Hervorbringung von Truggebilden in Schrecken zu setzen, indem sie fremdartige Gestalten annehmen und als Weibspersonen, wilde Tiere und Schlangen, als Ungeheuer mit Riesenleibern, ja als ganze Haufen wilden Kriegsvolkes erscheinen“¹⁾. Wir sehen, wie dem Antonius die schreckenerregenden Tiervisionen auf derselben Linie stehen wie die so häufig auftretenden Phantasien von Weibern.

Im Zusammenhang damit verstehen wir, daß den Asketen die Angsterlebnisse gleichzeitig lustbetont sein können. Bei Teresa di Jesu, die eine seltene Fähigkeit klarer Selbstanalyse hatte, lesen wir: „Andere Male überfällt mich ein so mächtiger Ansturm mit einem solchen Zergehen vor Gott, daß ich mich nicht wehren kann. Es dünkt mich, mein Leben wolle zerrinnen, und so treibt es mich, laut aufzuschreien und Gott anzurufen. Dies überfällt mich mit großer Gewalt. Zuweilen vermag ich nicht sitzen zu bleiben, so große Ängste werden mir eingetan. Diese Pein kommt mir, ohne daß ich danach trachte, sie ist jedoch so beschaffen, daß die Seele nimmer, so lange sie lebt, aus ihr herauskommen möchte“²⁾. Und Marina von Escobar, bei der erschreckende Teufelsvisionen mit Engelsvisionen wechselten, erzählt: „...griff mich der Teufel in der Kirche an, entführte mich, schleppte mich im Geiste fort, und ging mit mir so um, daß selbst der Leib während dieser 24stündigen Qual sehr abgemattet wurde. . . , ohne jedoch in Bestürzung zu geraten; denn ohne Gewissensbisse Widerwärtigkeiten zu erdulden, ist für die Seele keine schwere Last, sondern eine süße Bürde...“³⁾. Ein andermal sieht sie eine Leiter und einen Schwarm „der verächtlichsten, niedrigsten Teufel“, die sie gewaltsam bei den Armen packen, und sie zwingen wollen,

1) Vita Antonii, Kap. 23.

2) In einem Briefe an Petrus von Alcantara. Werke d. h. Th. IV, S. 222.

3) Das wundersame Leben der ehrw. Jungfrau Marina aus Escobar, I, S. 150ff.

auf die Leiter hinaufzusteigen: „Diese Erscheinung versetzte mich in einige Verwunderung, da ich nicht enträtseln konnte, warum die Teufel sich so bemühten, mich in den Himmel hinaufzuführen“¹⁾. Hier haben die Phantasien einen sexualsymbolischen Charakter²⁾ angenommen, was scheinbar bei derartigen Erlebnissen der Asketen nicht selten der Fall gewesen ist. Ein anderes Beispiel ist Anna Katharina Emmerich, die oft das Gefühl hatte, von eiskalten Händen emporgehoben zu werden, und die auch das als Sexualsymbol so wohlbekannte Schweben kannte³⁾.

Wir können der obigen Übersicht zweierlei entnehmen:

1. Die Asketengeschichte zeigt, daß das Leben des Asketen in einer langen Reihe von Fällen einen immerwährenden Kampf gegen das unterdrückte Triebleben darstellt. Er wird nie damit fertig. Und man kann den Eindruck nicht verwinden, daß des Asketen ganze Kraft oft im Kampfe gegen die Versuchungen verbraucht wird: er ist in der Tat einem lebensuntüchtigen Neurotiker mit allen dessen Hemmungen zu vergleichen. Daher ist auch das Leben des Asketen so häufig negativ eingestellt. Wie der Neurotiker kommt er schwer zu einer positiven Lebensentfaltung. Nie kommt er über die Kampfstellung hinaus, immer bleibt er gebunden an den verhaßten und verachteten Körper, von dem er sich loslösen möchte, diesem „Esel“ wie Hilarion ihn nannte, oder, wie in neuerer Zeit die Chlūsten ihn bezeichnen, diesem „Grab der Seele“.

2. Zweitens sehen wir, daß die Rückkehr der verdrängten Wünsche in den Versuchungen der Asketen zu einer Überbetonung der Phantasiewirksamkeit führen kann, die selbst eine verdeckte Triebbefriedigung bezeichnet. Im nächsten Abschnitt soll eine bestimmte Seite dieser Phantasie-

1) Loc. cit. III, S. 470f.

2) Eine Treppe, eine Leiter u. dgl. hinaufzusteigen ist ein häufiges Traumsymbol für Sexualverkehr. Vgl. Freud, Die Traumdeutung.

3) Mönkemöller, loc. cit. S. 265. — Dem psychologisch Unsachkundigen scheint oft die psychoanalytische Symboldeutung ganz willkürlich und unwahrscheinlich. Häufig ist sie natürlich auch mißbraucht worden. Indessen muß jeder, der die analytische Technik selbst einigermaßen beherrscht, sich überzeugt haben, daß Symbole der Art, die Freud und seine Schule angegeben haben, tatsächlich eine große Rolle im Seelenleben spielen. Eine direkte experimentelle Bestätigung bekommt man übrigens durch hypnotisch hervorgerufene Symbolträume. (Vgl. Harald Schjelderup, Psychologi, S. 311).

befriedigung näher beleuchtet werden. Hier möchte ich nur ganz allgemein betonen, daß die Form, in der die unterdrückten Triebe sich dem Bewußtsein als Versuchung ankündigen, in Wirklichkeit schon selbst eine Befriedigung bezeichnet. Dies ist sowohl der Fall, wenn das Versuchungserlebnis lustbetont, als auch wenn es wesentlich unlustbetont ist. In der Versuchung tritt das, dem man entsagte, als etwas Erreichbares auf. Der Asket mag gern des Glaubens sein, daß er gegen Versuchungen von außen, gegen Gaukelbilder der Hölle kämpft; es sind doch nichts als seine eigenen unbewußten Wünsche, die sich manifestieren. Die Versuchung kommt von innen und sie würde keine Wirkung haben, wenn sie nicht in einer direkten Beziehung zu einem bestimmten Wunsche in uns selbst stände. „Wir werden nicht von der Welt, dem Fleische und dem Teufel versucht“ — schreibt Hadfield¹⁾ —, „sondern von uns selbst. Adam gab Eva die Schuld und Eva der Schlange; Gott aber ließ sich nicht täuschen: er trieb sie selbst aus dem Paradies heraus.“

In „La tentation de Saint Antoine“ läßt Flaubert Hilarion zum Wüstenasketen sagen: „Du beraubst dich der Lebensmittel, des Weines, der Bäder, der Sklavendienste, der Ehrenbezeugungen, aber wie schön lässest du dir von deiner Einbildungskraft Gastmähler, Wohlgerüche, nackte Frauen und beifallspendende Volksmengen vorführen! Deine Keuschheit ist nur eine verfeinerte Verderbtheit und deine Weltverachtung nur die Ohnmacht deines Welthasses“²⁾.

b) Träume und Halluzinationen.

Wie wir bereits sahen, können die Versuchungen der Asketen sich auch in Träumen und Visionen äußern. Diese Seite der asketischen Wirkung spielt eine so wesentliche Rolle, daß sie eine besondere Behandlung erheischt. Ich begrenze aber die Darstellung auf eine prinzipielle Feststellung des nahen Zusammenhanges der Träume und Visionen der Asketen mit ihrem unterdrückten Triebleben.

Im Leben der meisten Asketen scheinen Träume und Visionen einen breiten Raum einzunehmen. Man erzählt von visionären Erlebnissen fast sämtlicher großen heiligen Asketen der altchristlichen Kirche; ebenso von zahlreichen anderen

1) Hadfield, loc. cit. S. 50ff.

2) Flaubert, loc. cit. S. 64.

zu den verschiedensten Zeiten innerhalb des Christentums wie auch in anderen Religionen. Die Asketen glauben selbst, daß in solchen Erlebnissen „übernatürliche“ Wesen ihnen erscheinen: teils göttliche (wenn sie den bewußten religiösen Wünschen des Asketen entsprechen, wie z. B. bei Anna von Klingnau, die das liebliche kleine Jesuskind sieht, wie es kommt und sich zu ihr setzt)¹⁾, teils teuflische (wenn sie im Gegensatz zum bewußten Frömmigkeitsleben stehen, wie z. B. bei Hieronymus, der mitten in der Wüste in Roms Wollust schwelgt). Indessen wurde es den Asketen nicht immer leicht, zu unterscheiden, ob das Erlebnis von Gott oder vom Teufel kam. Sie wußten ja, daß der Teufel ihnen oft in Engelsgestalt nahte und suchten deshalb nach sicheren Kriterien. Berühmt ist die Unterscheidung der Katharina von Siena in „Dialogo“: die dämonische Vision bringt zuerst Freude, darnach Ekelgefühl, Verwirrung; die göttliche Vision zuerst heilige Furcht, darnach muntere Sicherheit, süße Klugheit. Jene treibt nur zu Genuß, diese dagegen zu Tugend²⁾.

Aus einer dynamisch-psychologischen Auffassung heraus ist es unsere Aufgabe, ein Verständnis für die visionären Erlebnisse als im eigenen Seelenleben der Asketen selbst begründete Vorgänge zu suchen. Zwar wird das religiöse Gefühl selbst gegen eine solche Betrachtung reagieren. Besonders bei Erlebnissen von Personen anerkannter religiöser Bedeutung wird man geneigt sein, mit einer unerklärlichen Einwirkung transzendenter Kräfte zu rechnen und die Erlebnisse selbst als übernatürlich zu betrachten. Und doch muß die Wissenschaft hier — wie bei allen Phänomenen der Wirklichkeit — suchen, die Erlebnisse auf Kräfte und Gesetze, die wir als wirklichkeitskonstituierend kennen, zurückzuführen. Auch das visionäre Erlebnis, wie fremdartig und seltsam und religiös wertvoll es auch sein mag, ist eine Wirklichkeitserscheinung. Es ist ein seelischer Zustand, dessen wissenschaftliche Erklärung auf der Grundlage psychologischer Gesetze gesucht werden muß.

Zum besseren Verständnis der asketischen Visionen ist es zweckdienlich, einige orientierende Bemerkungen über die visionären Erlebnisse als solche vorzuschicken.

Die Visionen³⁾ gehören zu der großen Klasse der Sinnes-

1) Das Leben der Schwestern zu Töss, S. 172.

2) Vgl. Hase, loc. cit. S. 17, Anm. 5.

3) Ich gehe in dieser Schrift nicht näher auf das Verhältnis zwischen

täuschungen. Sie sind Gesichtshalluzinationen¹⁾. Während eine Illusion durch falsche Ausfüllung oder Umbildung einer Sinneserfahrung entsteht, entstehen die Halluzinationen ohne konstaterbare Wahrnehmungsgrundlage: sie sind bloße „Vorstellungsbilder“, die Wahrnehmungscharakter angenommen haben. Physiologisch haben sie ihre Ursache im Gehirn selbst, ohne einen von außen kommenden Sinnesreiz. Gewisse Halluzinationen haben wohl alle Menschen, nämlich in den Traumerlebnissen. Von solchen Traumhalluzinationen unterscheiden sich die sogenannten echten Halluzinationen dadurch, daß sie neben und gleichzeitig mit realen Wahrnehmungen auftreten können²⁾. Man redet auch von Pseudohalluzinationen (oder psychischen Halluzinationen), nämlich da, wo der Halluzinierende mit dem „inneren Auge“ sieht³⁾.

Visionen im eigentlichen Sinne und Auditionen usw. ein. Vision wird oft als Sammelbezeichnung gebraucht für alle verwandten Erscheinungen. Die Gesichtserscheinungen scheinen indessen die häufigsten zu sein und diese sind es auch, die ich in meiner Darstellung besonders berücksichtige.

1) K. Oesterreich (Einf. in die Relig.-psych. S. 31ff.) unterscheidet Halluzinationen und Visionen. Er betont, daß die „imaginativen Visionen“ viel stärker als die eigentlich halluzinatorischen Erlebnisse an das Vorstellungsleben geknüpft sind. Im Gegensatz zu den Halluzinierenden scheinen auch manche Visionäre sich bewußt zu sein, daß es sich um eine „innere“ Vision im Gegensatz zu der „äußeren“ oder „körperlichen“ Halluzination handelt. So schreibt Teresa di Jesu (Werke I, S. 217f.): „Derartige Visionen erblickte ich, wenn sie auch aus der Einbildungskraft hervorgingen, niemals mit leiblichen Augen, auch keinen anderen, sondern nur mit den Augen der Seele.“ — Ich glaube indessen nicht, daß sich hier eine scharfe Unterscheidung aufrechterhalten läßt. Man sollte zweierlei bedenken. Erstens, daß man auch im Traum oft die Unterscheidung macht zwischen dem, was „nur ein Traum ist“, und dem, mit welchem man — solange der Traum dauert, oft auch nachher — wirklich als etwas Realem rechnet, ohne daß man aus dem Grunde zwischen ganz verschiedenen Arten von Träumen psychologisch unterscheidet. Und zweitens: wenn man mit Hilfe der Psychologie des Unbewußten die Art der Halluzinationen zu verstehen sucht, wird man bald darüber klar werden, daß auch diese — gleichwie die „imaginativen Visionen“ — mit dem Vorstellungsleben, nämlich dem unbewußten, zusammenhängen. Wie verschwommen der Übergang sein kann, zeigt beispielsweise Katharina von Siena: „Fatebatur mihi, quod in principio hujus visionis, quae, ut in pluribus, fuit imaginaria, quandoque vero patuit etiam exterioribus sensibus corporis, ita ut vocem aure corporali perciperet etc.“ (Hase, loc. cit. S. 15).

2) Vgl. Karl Jaspers, Allgemeine Psychopathologie. Ein Leitfaden für Studierende, Ärzte und Psychologen. Berlin 1913. S. 31ff.

3) Die Pseudohalluzinationen fallen dann mit Oesterreichs imaginativen Visionen zusammen. Zur Unterscheidung zwischen verschiedenen hallu-

Von einer Reihe von Faktoren weiß man, daß sie die Entstehung der Halluzinationen begünstigen: Affektzustände, Müdigkeit, Einwirkung gewisser Giftstoffe (Opium, Morphin, Haschisch, Mescaline usw.)¹⁾, gewisse Krankheitsprozesse (bei Geisteskrankheiten sind Halluzinationen sehr häufig)²⁾ usw. Auch durch hypnotische Einwirkung können echte Halluzinationen mit Leichtigkeit hervorgerufen werden³⁾, oft auch durch das sogenannte Krystallschauen. Die Erfahrung zeigt, daß Fasten und Kontemplation auch einen für die Entstehung von Halluzinationen günstigen Zustand erzeugen können⁴⁾.

Alles dies gibt indessen keine genügende Erklärung für die Halluzinationen. Es zeigt nur, unter welchen Bedingungen Halluzinationen vorkommen können, erklärt aber nichts von ihrem eigentlichen Inhalt (abgesehen von Fällen, wo dieser direkt suggeriert wurde). Warum sieht der Halluzinierende in einer bestimmten Situation eben dies eine und nicht etwas anderes? Wenn die Bedingungen einer Halluzination vorhanden sind, ist es dann nur ein Zufall, welchen Inhalt die Halluzination bekommt, welches von den zahllosen verschiedenen Gesichtern, die möglich sein könnten, zur Wirklichkeit wird? Warum sieht Teresa di Jesu Jesu schöne Hände, Passidea von Siena dagegen den blutigen Jesus mit den schweren Wunden?

Da muß das psychologische Verständnis der Halluzination sich anderswo Aufklärung verschaffen. Wieder — wie bei so

zinatorischen Erlebnissen nach dem Grade ihres scheinbaren Wirklichkeitscharakters, siehe H. Rust, *Die Visionen des neuen Testaments*. 2. Aufl. Pfullingen 1922. S. 25ff. — Oesterreich (loc. cit. S. 46ff.) scheidet auch eine besondere Gruppe von Visionen aus, unter dem Namen „intellektuelle“ oder „intuitive“ Visionen. Sie werden gekennzeichnet durch das vollständige Fehlen aller anschaulichen, konkreten Vorstellungen und haben mit den Halluzinationen nur das Gefühl gemein, daß eine wirkliche Person oder ein Gegenstand dabei gewesen ist, ohne daß man sagen kann, wer oder was, ob Jesus oder die Jungfrau Maria oder irgend etwas anderes. — Ich nehme an, daß wir hier einen den Träumen analogen Fall haben, wo der Träumende bewußt nicht weiß, von welcher Person er eigentlich geträumt hat: die Analyse mag dann durch Assoziationen an den Tag bringen, wem der Traum eigentlich galt.

1) Zum Einfluß der Giftstoffe, vgl. Leuba, loc. cit. S. 7ff.

2) Vgl. Bleuler, *Lehrbuch der Psychiatrie*, S. 44f.

3) Vgl. Forel, *Der Hypnotismus etc.*, S. 109f.

4) In der Religionsgeschichte finden wir viele Beispiele, die zeigen, daß Fasten halluzinatorische Erlebnisse bewirken kann. Vgl. die Darstellung bei Stoll, *Suggestion und Hypnotismus in der Völkerpsychologie*, S. 142. Vgl. auch die Versuchungsgeschichte Jesu in Math., Kap. 4.

vielen anderen psychologischen Erscheinungen — scheint hier durch die Untersuchungen der letzten Jahre über das unbewußte Seelenleben ein Weg zum tieferen Verständnis gebahnt zu sein. Die psychopathologische Forschung hat klar dargelegt, daß außerordentlich viele Halluzinationen zu verstehen sind als Ausdruck unbewußter Seelenregungen, von diesen selbst geschaffen, und zwar sozusagen trotz des bewußten Seelenlebens. Als Ausdruck solcher unbewußter Zusammenhänge im Seelenleben haben die Halluzinationen ihren Sinn. Sie geben oft dem Tiefsten und Stärksten in der Seele des Betreffenden Ausdruck, ohne daß der Halluzinierende sich dessen bewußt ist. „Für die Halluzinationen der Hysterie, der Paranoia, die Visionen geistesnormaler Personen, kann ich die Aufklärung geben, daß sie tatsächlich Regressionen entsprechen, d. h. in Bilder verwandelte Gedanken sind, und daß nur solche Gedanken diese Verwandlung erfahren, die mit unterdrückten oder unbewußt gebliebenen Erinnerungen in intimem Zusammenhange stehen“¹⁾.

Vor allen Dingen sind es verdrängte Wünsche, die den psychologischen Hintergrund der Halluzinationen bilden. Die Halluzinationen gehören eben zu dem großen Kapitel der Psychologie, das wir Wunsch und Erlebnis nennen können. Wie die psychoanalytische Forschung zeigt, gehört auch schon der Traum in dieses Gebiet: der Traum gibt eine halluzinatorische Befriedigung von Wünschen, die im realen Leben keine Befriedigung finden konnten. Besonders die Träume des Kindes zeigen diesen Charakter oft unverhüllt²⁾. Aber auch die Träume der Erwachsenen können als Wunscherfüllungen gedeutet werden, da es sich regelmäßig herausstellt, daß ein unbewußter Wunsch dahintersteckt, der die psychische Energie für die Traumbildung abgibt³⁾. In genau derselben Weise haben auch die Halluzinationen ihre psychologische Grundlage in Wünschen und Begierden, die keine reale Befriedigung finden konnten. Und wie die einzelnen Elemente eines Traumes sich durch Assoziationen analytisch zurückführen lassen auf ganz bestimmte Eindrücke, Erlebnisse usw. im Leben des Träumers — von Kindheit an bis zu dem Augenblicke des Einschlafens —,

1) Freud, Die Traumdeutung, S. 406.

2) Charakteristische Beispiele gibt Freud in Vorlesungen z. Einf. S. 133ff.

3) Vgl. Freud, Vorlesungen z. Einf. S. 238ff.

so enthalten auch die Halluzinationen in der Regel ¹⁾ nichts, was sich nicht psychologisch zurückführen ließe auf bestimmte Gedanken, Gefühle und Bilder in dem eigenen bewußten oder unbewußten Seelenleben des Halluzinierenden. Die verdrängten Wünsche bilden das eigentliche Motiv zur Halluzinationsbildung und geben die psychische Energie her. Aber auch alle möglichen anderen Eindrücke können mit hineinspielen und auf die Gestaltung der Halluzination mitbestimmend einwirken. Daher wird es nur in wenig Fällen glücken, die Genesis einer Halluzination psychologisch ganz klarzulegen. Wie im Traume Erinnerungsbilder, die längst unter die Schwelle des Bewußtseins gesunken waren und lange Zeit nicht reproduziert worden sind, oft plötzlich sich wieder melden können, so brechen ja auch in der Halluzination verschiedene unbewußte — besonders infantil bedingte — Seeleninhalte durch ²⁾.

Im Zusammenhang mit dem Wunschmotiv muß auch das Trostmotiv erwähnt werden. Die Halluzinationen haben nachweisbar oft einen tröstlichen und erhebenden Sinn ³⁾. In einer Zeit und unter Umständen, wo ein Mensch von Sorgen, Bekümmerungen und starken seelischen Konflikten bedrückt ist, wird er für halluzinatorischen Trost besonders disponiert sein: aus der peinlichen Lage, voll von Enttäuschungen, Spannungen und Erschütterungen, vollzieht er die Flucht ins „Jenseits der Halluzination“.

Indem wir so die Halluzinationen als Auswirkungen unbewußter Seelenzusammenhänge auffassen, läßt sich auch eine ganz bestimmte und wesentliche Seite der Halluzinationen erklären: die Sicherheit und Objektivität, mit der sie auftreten ⁴⁾. Wenn wir bedenken, daß die Halluzinationen ihren Ursprung in der eigenen Seele des Halluzinierenden haben, scheint es ja eigentlich sonderbar, daß dieser dennoch die Halluzination als einen von außen gegebenen Inhalt fühlt, dem gegenüber seine Seele sich ebenso rezeptiv und abhängig fühlt, wie den gewöhnlichen Wahrnehmungen gegenüber. Woher

1) Man darf nicht die Möglichkeit ausschließen, daß der Inhalt einzelner Visionen durch telepathische Einwirkung von anderen bestimmt sein kann.

2) Interessante und sehr instruktive Analysen von religiös gefärbten Halluzinationen bei Pfister, *Die psychan. Meth.*, S. 38ff.

3) Gute Beispiele bei Morton Prince, *The Unconscious*. 2. ed. S. 188ff.

4) Vgl. K. Weidel, *Zur Psychologie der Ekstase*. *Zeitschr. für Religionspsych.* II, S. 203.

kommt dies Realitätsbewußtsein, das mit den halluzinatorischen Erlebnissen verbunden ist? Die Antwort liegt auf der Hand: In der Halluzination äußert sich ein unabweisbarer unbewußter psychischer Zwang. Gerade weil sie einer Region des Seelenlebens entstammt, über die der bewußte Wille keine Kontrolle hat, wird der Halluzinierende ihr gegenüber stets ein subjektives Gefühl von Passivität haben. Er erlebt sie als etwas, was „anderswoher“ kommt, und muß ihr daher Objektivität zuerkennen.

Nach dieser allgemeinen Orientierung kehren wir zu den Asketen zurück. Nicht nur werden wir jetzt besser begreifen, warum halluzinatorische Erlebnisse so häufig in Verbindung mit der Askese vorkommen. Wir haben nun auch Mittel, den psychologischen Hintergrund der Halluzinationen der Asketen zu erkennen und dadurch ihren Inhalt zu deuten.

Daß das Leben des Asketen für Halluzinationen disponieren muß, ist ganz natürlich. Die Unterminierung der körperlichen Kräfte, langwieriges Fasten und Wachen, ein Leben oft in Einsamkeit, von allen isoliert, der ewige Kampf gegen die Versuchungen des Fleisches, muß notwendig sein ganzes Wesen in einen Zustand geistiger Erregung und starker Bewegung versetzen. Er sucht in Gebet und Meditation alles Gewicht auf das innere Leben zu legen. Und eben diese Überbetonung der inneren Welt disponiert für eine Derealisation der äußeren Welt. Die zu einem großen Teil unbewußt motivierten Gedanken und Wünsche des Asketen selbst werden in sinnlich-anschaulichen Bildern verdichtet, die einen der Außenwelt entnommenen Realitätscharakter erhalten: in den Seelenkämpfen, die in seinem eigenen Inneren toben, erlebt er äußere Begebenheiten, die ihm entgegentreten und ihn in ihr Spiel verwickeln. Mit einem Ausdruck von James¹⁾ können wir den Gemütszustand der Asketen als theopathisch charakterisieren. Dieser theopathische Zustand²⁾, steht in nahem Zusammenhang mit mehreren der Faktoren, die wir schon als für die Halluzinationsbildung günstig kennen lernten.

Und nun der Inhalt der Halluzinationen. Wie wir gesehen haben, scheinen Trost und Wunscherfüllung zwei der

1) Die relig. Erf., S. 278.

2) Einen interessanten Einblick in die Seelenzustände der altkirchlichen Asketen hat Chrysostomys gegeben in „ad Stagirus ascetam a daemonibus vexatum“.

wesentlichsten Motive zu sein. Es ist zu erwarten, daß sich gerade diese beiden Motive im Leben der Asketen stark geltend machen werden. Angesichts der Versuchungen und Anfechtungen der Asketen, ihrer Weltflucht und Leiden, ihres Schuldgefühls und ihrer Angst, ihrer Zweifel und Kämpfe, werden wir begreifen, welche Rolle das Bedürfnis nach „dem Trost, den die Welt nicht geben kann“ bei ihnen spielen muß. Und halluzinatorisch bricht der Trost „aus der anderen Welt“ durch in Gestalt des Ideals, auf welches ihre Sehnsucht gerichtet war, in dem Bild, das in ihrer eigenen Seele lebte. — Wesentlicher ist indessen das Wunschmotiv. Und hier sind es zunächst nicht die bewußten Wünsche, die in Betracht kommen, z. B. der Wunsch, Jesus zu sehen, oder die Jungfrau, oder Kwanyin. Entscheidend sind die unbewußten Wünsche, die mit dem unterdrückten Triebleben zusammenhängen. Diese unbewußten Wünsche geben die wesentliche psychische Energie zur Halluzinationsbildung ab und verleihen der Halluzination ihr charakteristisches Gepräge. In der Halluzination manifestieren sich die verdrängten Triebe und die unterdrückten Wünsche der Asketen. Was die Wirklichkeit diesen Menschen verweigert, das gibt ihnen die Halluzination. Hier wird das zur Wirklichkeit, was ihr ganzes Triebleben lange inbrünstig ersehnt hat. Selbstverständlich wünscht der Asket auch bewußt, Jesus zu sehen, immer aber sieht er ihn so, wie sein Trieb, ihn zu sehen, wünscht¹⁾.

Schon im Traumleben der Asketen sehen wir die verdrängten Wünsche und Bedürfnisse durchbrechen und sich eine Art Befriedigung verschaffen. Wie ich schon erwähnte, erzählte mir Frater D., wie ihm seine Träume Befriedigung aller bösen Lüste gaben. Zur näheren Beleuchtung sei hier auch ein Beispiel aus Margareta Ebners Traumleben angeführt, das den Wunscherfüllungscharakter des Traumes zeigt. Margareta hatte ein Kruzifix, mit dem sie sehr intim verkehrte. Oft drückte sie es mit aller Macht ans Herz, so daß sie glaubte von „süezkait“ (Süßigkeit) sterben zu müssen. Im Chor der Kirche war ein etwas größeres Kreuz, das sie auch

1) Natürlich kommen hier die Triebe nicht unverhüllt zum Ausdruck. Dieselben Maskierungsmechanismen, die sich im Traum und in den neurotischen Symptombildungen geltend machen (vgl. z. B. H. Schjelderup, Psychologi, S. 267 ff.), gewinnen auch auf die Halluzinationen der Asketen Einfluß, so daß man erst durch eine psychologische Deutung von den Halluzinationen zu der dahinterliegenden Triebgrundlage durchfinden kann.

oft auf ihr Herz legte: „und da lag ich dann gedruket uf biz daz ich enschlieff in grozzer gnad.“ Einmal bekam sie indessen Lust, ein noch größeres Kreuz, das im Chor hing, an ihre Brust zu drücken. Es hing aber so hoch, daß sie es aufgeben mußte: nachts darauf sieht sie sich im Traume vor dem Bilde stehen. Und der Heiland selbst steigt vom Kreuz hinab und läßt sie das offene Herz küssen und sein Blut trinken, wobei sie wieder große „süezkait“ fühlt¹⁾. In seiner Struktur erinnert der Traum oberflächlich an die typischen Kinderträume: am Tage sieht z. B. das Kind im Schaufenster die schönsten Kuchen, nachts ißt es sie! Aber Margaretas Traum bedeutet zugleich etwas mehr, als nur die Erfüllung des Wunsches, Jesus möchte von einem hoch hängenden Kreuz zu ihr herabsteigen. Offenbar bezeichnet er auch eine Befriedigung ihres stark sadistisch ausgeprägten sexuellen Bedürfnisse. — Und entsprechende Befriedigung unterdrückter Triebe und Wünsche finden wir im Traumleben anderer Asketen. Wenn der junge Hilarion Psalmen singt und gleichzeitig von Gladiatorenkämpfern träumt und erschlagene Gladiatoren ihm zu Füßen fallen²⁾, so ist es nicht schwer, den Traum zu deuten als den Ausdruck eines unterdrückten Wunsches, selbst zu glänzen, in Verbindung mit unbewußten sadistischen Tendenzen. Oder wenn die 24 jährige Christina Ebner träumt, sie sei von unserem Herrn schwanger geworden³⁾, so macht sich hier deutlich ein unbefriedigter Mutterinstinkt geltend.

Wie im Traume, so ist es auch in der Halluzination das Triebleben, das sich manifestiert. Und in vielen Fällen müssen wir wohl damit rechnen, daß gerade durch die Phantasiebefriedigung, die das Traumleben — sowohl die Tagträume wie die Nachträume — dem Asketen in so reichem Maße gibt, dem halluzinatorischen Durchbruch der Boden bereitet wird. Eine nähere Feststellung der Zusammenhänge aller der zahlreichen aus der Asketengeschichte bekannten Visionen würde über den Rahmen der vorliegenden Schrift hinausführen. Ich begrenze die Aufgabe dahin, die prinzipielle Auffassung von den Halluzinationen der Asketen als Triebbefriedigung durch einige charakteristische Beispiele zu beleuchten. Der Zusam-

1) Strauch, loc. cit. S. 20f. Vgl. Pfister, Zum Kampf um d. Psychan., S. 220f.

2) Hieronymus, Vita Hilar., Kap. 7.

3) Leben und Geschichte der Christina Ebnerin, Klosterfrau zu Engental. Herausgegeben von G. W. K. Lochner. Nürnberg 1872. S. 15.

menhang mit der verdrängten Sexualität tritt besonders deutlich bei den Frauen hervor. Ich führe deshalb wesentlich solche Beispiele vor.

Zunächst ein krasser, aber sehr lehrreicher Fall, den Steingießer mitgeteilt hat: Therese M., das Kind einfacher Eltern, ging nach dem Tode ihrer Mutter ins Kloster und widmete sich vollständig der Anbetung Jesu. „Ich wollte“ — sagte sie — „Jesus mehr lieben als irgendeine der Nonnen, und ich glaubte sogar, daß er eine Vorliebe für mich hat... Es war meine fixe Idee während zweier Jahre, meine Seele immer reiner werden zu lassen, damit ich ihm angenehm sei; der Geliebte ist wohl befriedigt unter den Lilien.“ Therese spürte in dieser Zeit indessen oft sexuelle Wünsche, trotz ihres Versuches, alles derartige zu unterdrücken. Einmal machte sie sogar einen Annäherungsversuch an den Beichtvater, wurde indessen streng abgewiesen und ermahnt, ihr Begehren allein auf das geistige Leben zu richten. Ihre religiösen Übungen wurden nun noch intensiver. Und zuletzt kommt dann das halluzinatorische Erlebnis: „Eines Abends, als ich daran dachte, daß Jesus, den ich sehr liebte, nichts mit mir zu tun haben wollte, schrie ich auf: Mutter, was muß ich tun, um deinen Sohn zu gewinnen? Meine Augen waren nach dem Himmel gerichtet und ich blieb in einem Zustand wahnsinniger Erwartung. Es war lächerlich. Ich sollte die Mutter der Welt werden! Mein Herz schrie unaufhörlich: Ja, er kommt, Jesus kommt!“ ... Kurz darauf fühlte sie sich nicht mehr allein: „Zum ersten Male ging ich zu Bette und war nicht allein. Sobald ich die Berührung fühlte, hörte ich die Worte: Fürchte dich nicht, ich bin es. — Ich ging auf in Ihm, den ich liebte. Viele Tage lang wiegte ich mich in einer Welt von Wonne. Ich sah Ihn überall, mich überwältigend mit seinen reinen Zärtlichkeiten“¹⁾.

Dies Beispiel zeigt erstens die vollständige Sexualisierung der Religion, die eine Folge der Askese sein kann und die unten eingehender behandelt werden soll. Zweitens aber demonstriert das Beispiel den Triebbefriedigungscharakter der Halluzination: die halluzinierte Anwesenheit des religiösen Objekts, auf das Thereses bewußte geistige Einstellung gerichtet war, erfüllt

1) Ferd. Steingießer, Das Geschlechtsleben der Heiligen. Ein Beitrag zur Psychopathia der Asketen und Religiösen. Leipzig 1912. S. 59ff. — Vgl. das interessante Beispiel, das Pfister anführt in „Ein neuer Weg zum alten Evangelium“, S. 81ff.

zugleich den sexuellen Wunsch, der in der realen Welt keine Befriedigung hatte finden können.

So unverhüllt wie in obigem Fall tritt die Befriedigung des Sexualtriebes in den Halluzinationen der Asketen gewöhnlich nicht hervor. In der Regel läßt sich der sexuelle Hintergrund jedoch unschwer erkennen. Eine der bekanntesten visionären Nonnen ist Katharina von Siena. Ich führe daher einige ihrer Erlebnisse als weitere Beispiele an. Besonders bekannt und von großer Bedeutung für Katharinas eigene religiöse Entwicklung war das visionäre Erlebnis ihrer „Verlobung mit Jesus“: Am Ende der Karnevalszeit, wo sie die Versuchungen des Weltlebens kennen gelernt zu haben scheint, kommt Jesus zu ihr und gibt ihr den Lohn für ihre Entsagung. Auch Jesu Mutter ist dabei, nimmt ihre Hand und legt sie in die Hand Jesu, der ihr einen goldenen Ring mit Diamanten und Perlen auf den Finger setzt: Siehe, ich verlobe dich mir, deinem Schöpfer und Erlöser¹⁾! — Um diese Vision zu verstehen, müssen wir folgendes aufmerksam beachten: 1. Schon als ganz kleines Mädchen legte Katharina, um Jesu Braut werden zu können, das Virginitätsgelübde ab. 2. Ihre Eltern hatten sich lebhaft bemüht, sie mit einem bestimmten jungen Mann zu verheiraten. 3. Lange Zeit quälten Katharina heftige sexuelle Versuchungen. Sowohl im Schlaf wie im wachen Zustand hörte sie schamlose Worte und sah verführerische Bilder, vor denen sie vergebens die Augen zu schließen versuchte: *effigiebat (Inimicus) imaginem mulierum et hominum, turpissime se invicem commiscantium, actusque foedos et verba inhonestissima tam visui quam auditui ejus objicientium*. 4. Ausdrücklich wird erwähnt, daß der vertrauliche Verkehr mit Jesus erst anfang, nachdem es ihr gelungen war, die wilden Triebe zu bezwingen: *ex illa ergo hora coepit supersanctissimus sponsus cum ea familiariter conversari*. 5. Das leidenschaftliche Element ihrer Liebe zu Jesus ersehen wir aus den Ausdrücken, mit denen sie ihn anruft: „Oh dolce e amoroso cavaliere!“, wie es überhaupt nicht schwer ist, ihre Vision und deren sexuellen Unterton zu verstehen: In der halluzinierten Verlobungsszene wird ihr Wunsch erfüllt: sie erringt das Anrecht, Jesu Braut zu sein und zwar in der Form, nach der jede liebende Frau sich sehnt. Sicher ist es auch nicht ohne Bedeutung, daß in der Vision Jesu Mutter anwesend ist: Katharina erhält den

1) Hase, loc. cit. S. 15f.

Geliebten von der Person, die den eigentlichen Anspruch auf ihn hat. — In einer anderen Vision mit dem bekannten „Vertauschen der Herzen“ erscheint Jesus, öffnet ihre Seite, nimmt ihr Herz heraus und entfernt sich damit. Einige Tage lebt sie ohne Herz, dann kommt aber Jesus wieder in einer Vision zu ihr, und jetzt hat er ein rotes leuchtendes Herz in der Hand. Er öffnet wieder ihre linke Seite, setzt das Herz an seinen Platz und sagt: Siehe, liebste Tochter, wie ich neulich dein Herz dir weggenommen habe, so übergebe ich dir jetzt mein Herz, auf daß du immer mit demselben lebest“¹⁾. Diese Vision bezeichnet im Verhältnis zur ersten eine Steigerung in dem Wunsch einer vollständigen Identifikation mit dem Geliebten. „Die Herzen vertauschen“ ist der symbolische Ausdruck der innigsten Liebesgemeinschaft²⁾.

Wenn wir die Halluzinationen der weiblichen Asketen untersuchen, werden wir besonders zwei Wunschmotive bemerken, die sich oft geltend machen. Auf der einen Seite den Wunsch, Mutter zu werden, und auf der anderen Seite den Wunsch, mit einem Manne Verkehr zu haben.

Mutterphantasien sind sehr häufig und finden — auch abgesehen von den halluzinatorischen Erlebnissen — in sehr verschiedenen Formen Ausdruck. Margareta Ebner hatte ein holzgeschnitztes Jesuskindlein in einer Wiege. Diesem Kind gab sie sogar die Brust. An Halluzination grenzt folgende Eingebung, die sie eines Tages hatte: Sie hörte die Stimme des Herrn: „Säugest du mich nicht, so werde ich mich dir entziehen, wenn du mich am allerliebsten hast.“ Gehorsam nimmt dann Margareta ein Bild des Jesuskindes, legt es an die nackte Brust und fühlt große Lust dabei³⁾. Verdrängte Mutterwünsche liegen auch folgendem halluzinatorischen Erlebnis offensichtlich zugrunde: Als Margret von Zürich „einst mit herzlicher Andacht weinte, da erschien ihr unser Herr ganz minniglich, wie er als Kindlein war, und saß in seinem Badewännlein vor ihr; und als sie eine

1) Hase, loc. cit.

2) In entsprechender Weise wird von Marguerite Marie Alacoque berichtet: Jesus, der die Flammen seiner Liebe zu den Menschen nicht länger zurückhalten konnte und sie deshalb so wunderbar zu seiner Geliebten erklärte, nahm ihr sterbliches Herz, legte es in sein eigenes, entzündete es, legte es wieder in ihre Brust und sprach: Bis jetzt warst du meine Sklavin, von jetzt ab sollst du die geliebte Jüngerin meines heiligen Herzens heißen. (Vgl. Bougaud, loc. cit. S. 145).

3) Vgl. Strauch, loc. cit. S. 87 u. XXXVI.

Träne vergoß, ward diese alsbald zu einem schönen Goldknöpflein und fiel in das Bad und das zarte Kindlein klatschte in die Hände und schlug Wellen in das Wasser, und das war so ganz minniglich schön anzusehen, daß sie großen Trost dadurch empfing¹⁾. Dieselbe Freude am Spielen und Liebkosen mit dem kleinen Kinde finden wir bei Anna von Klingnau²⁾ und Elisabeth Becklin³⁾. Bei dieser letzten ist auch die sexuelle Seite des Mutterwunsches merkbar: Als kleines Kind kommt Jesus „gar heimlich“ zu ihr und setzt sich auf die Bank, die vor ihr stand. „Da sprang sie voll Begier auf, wie ein Mensch, der außer sich gekommen, und riß ihn an sich und nahm ihn auf ihren Schoß und setzte sich an die Stelle, wo er gegessen war, und tat ihm immer mehr Gütlichstes kund, nur daß sie sich nicht getraute, ihn zu küssen. Da sprach sie in herzlicher Minne: „Ach, Herztraut, wag' ich's, dich zu küssen?“ Da sprach er: „Ja, nach deines Herzens Gierd, so viel du willst.“

Verdrängte heterosexuelle Wünsche kommen zum Ausdruck in den Halluzinationen, wo die Nonnen Jesus als einen schönen Jüngling ansehen, der vertraulich mit ihnen verkehrt. Else von Neustadt, die sowohl „äußere“ als „innere“ Visionen hatte, sieht mit dem äußeren Gesicht Jesus: „Er erscheint wie ein schöner liebevoller Jüngling ... Er sitzt bei mir und sieht mich gar gütig an“⁴⁾. Und die heilige Gertrud hört eines Tages in der Kapelle von überirdischen Stimmen die Worte „Sanctus, Sanctus, Sanctus“ singen. Der Sohn Gottes beugte sich wie ein Liebender über sie, gab ihrer Seele einen sanften Kuß und sagte bei dem zweiten Sanctus: „Empfange in diesem „Sanctus“, das mir gilt, mit meinem Kuß zugleich die ganze Heiligkeit meiner Gottheit und Menschheit, und dies sei deine Vorbereitung zur Feier des Abendmahles“⁵⁾. Sehr lehrreich in diesem Zusammenhange ist auch eine Halluzination, die Anna Vetter hatte. Zehn Jahre war sie mit einem „stürmischen und fluchenden Manne“ unglücklich verheiratet und litt an starken Verdrängungen. Sie erzählt: „Ich sah ferner ein Gesicht, als ob ich an meiner Hochzeit

1) Das Leben d. Schw. zu Töß, S. 168.

2) Loc. cit. S. 172.

3) Loc. cit. S. 249.

4) Zitiert nach Buber, Ekstatische Konfessionen, S. 103.

5) Revelation de Saint Gertrude. Paris 1898, I, S. 44, 86. (Zitiert bei James, loc. cit. S. 280).

mit meinen Gästen auf das Tanzhaus ginge, und ein fremder Mann kam zu meiner Hochzeit und sprach auf dem Tanzhaus überlaut: Wo ist die, die so wohl tanzen kann? Und ich gedachte, ich weiß wohl, daß ich's bin, wenn er mich nur sähe vor den Leuten und nähme keine andere; da er sich aber unter den Hochzeitsgästen umgeschaut, da griff er nach mir und tanzte mit mir einen Reigen und verschwand vor unser aller Augen; da weiß ich gewiß, daß Jesus Christus schon an meinem Hochzeitstag zu mir gekommen und auf mich gesehen hat, sich aus Liebe und Verbündnis zu mir gemacht vor allen Hochzeitsgästen...¹⁾. Darin zeigt sich nicht nur der natürliche weibliche Wunsch, die schöne Auserwählte zu sein, sondern wir sehen hier auch, wie die in der Ehe unbefriedigte Libido ihr Objekt in Jesus sucht und findet, der ihr, recht bezeichnend, innerhalb des Rahmens des Hochzeitsfestes halluziniert wird.

Aber auch in den Halluzinationen, wo Jesus in blutiger und leidender Verfassung erschaut wird, scheinen oft unbewußte sexuelle Wünsche im Untergrund zu schlummern, nämlich verdrängter Sadismus. Deutlich tritt dies bei Margret Willin hervor, die halluziniert, daß Jesus in brutaler Weise durch ihr Schlafzimmer geschleppt wird²⁾. Umgekehrt können wir für andere Halluzinationen einen masochistischen Hintergrund finden, wie wenn z. B. Teresa di Jesu erzählt: „Der Herr wollte, daß ich zuweilen folgende Vision hatte: Ich erblickte zur Linken neben mir einen Engel in leiblicher Gestalt... Er war nicht groß, sondern klein, sehr schön, sein Angesicht so feurig, daß es schien, als gehörte er zu den erhabensten Engeln, welche, wie es scheint, ganz glühen... In seiner Hand erblickte ich einen langen Wurf Pfeil von Gold, und an der Spitze desselben ward mir eine kleine Flamme sichtbar. Es schien, als ob er mir den Pfeil mehrmals durch das Herz stieß; derselbe drang bis ins Innerste, das er beim Herausziehen gleichsam mit sich nahm; er ließ mich alsdann in großer Liebe Gottes ganz entzündet. Der Schmerz war so heftig, daß ich Seufzer ausstoßen mußte. Die Süßigkeit, welche dieser überaus große Schmerz erzeugt, ist so überschwenglich, daß man nicht wünschen kann, denselben los zu sein... Es ist kein leiblicher, sondern ein geistiger Schmerz, obwohl der

1) Zitiert nach Buber, loc. cit. S. 195f.

2) Das Leben d. Schw. zu Töb, S. 153. Vgl. oben S. 71f.

Leib davon vielfach ergriffen wird, und zwar zuweilen sehr stark“ ¹⁾).

Während wir in den Halluzinationen der weiblichen Asketen vorherrschend ein männliches Element finden, müssen wir umgekehrt erwarten, bei den männlichen Asketen das weibliche Element stärker zu finden. Hier treten nun an die Stelle der Jesus-Visionen der Madonnen-Kult und die Madonnen-Visionen der christlichen Mönchswelt. Und in den Buddhistenklöstern des fernen Ostens erfahren wir ganz analog von Kwanyin-Visionen. Auf Putoshan zeigte man mir die heilige Felsenschlucht Ch'ao-Yin-tung, wo im Jahre 847 die Liebesgöttin sich in leuchtender Gestalt einem Asketen offenbarte, der sich in religiöser Begeisterung die zehn Finger hatte absengen lassen. Und die Mönche wußten zu erzählen, daß die Göttin ihnen noch heutigen Tages an dieser Stelle oder in der Fan-yin-Schlucht erschiene.

Andererseits sehen wir jedoch, daß auch die männlichen Asketen des Christentums Jesus-Visionen haben. Und dementsprechend kommen auch gar nicht selten Madonna-Visionen bei Nonnen vor. Die Bedeutung des Trostmotivs für die Halluzinationsbildung kann uns diese seltsame Verschiebung erklären — daneben aber müssen wir eben in jedem einzelnen Fall herauszufinden suchen, was an der halluzinierten Gestalt der charakteristische Zug gewesen ist. Auch dürfen wir nicht die Bedeutung der Inversionstendenzen vergessen, die ich im folgenden noch näher beleuchten werde. Bemerkenswert ist, was von den Asketen der alten Kirche erzählt wird: nicht nur in der Gestalt eines Weibes kam der Teufel zu ihnen. Es konnte auch geschehen, daß er in Gestalt eines schönen Jünglings erschien und sie zur Unzucht verleitete ²⁾).

Übrigens ist es nicht richtig, das ausschließliche Gewicht auf verdrängte Sexualität als Wunschmotiv für halluzinatorische Erlebnisse der Asketen zu legen. Eine große Rolle spielt auch der Ichtrieb, die Selbstbehauptung, die in Visionen nach Ausdruck ringt, wo der Asket sich auf einen Sockel gehoben sieht und eine viel strahlendere Rolle spielt, als in dem Leben der Selbstentsagung, das ihm seine Askese vorschreibt. Wir erinnern an die wohlbekannten Halluzinationen aus der Asketengeschichte der alten Kirche, in denen der Asket auf Kirchen-

1) Das Leben d. heil. Mutter Theresia von Jesus, Kap. 29.

2) Vgl. Lucius, loc. cit. S. 364f.

versammlungen das große Wort führt, in den Sälen des Kaisers umherwandelt und vieles andere. Die Überzeugung von eigener Größe sehen wir auch in einer Vision der Teresa di Jesu kühn aufwallen: Sie sah die Jungfrau Maria sie mit Hilfe des heiligen Joseph in blendend weiße Gewänder kleiden, sie mit unschätzbaren Juwelen schmücken und sie ihrer Sündlosigkeit versichern¹⁾. — Dazu kommen noch viele andere Momente aus dem unterdrückten Triebleben des Asketen, die sich, jedes auf seine Weise, mehr oder weniger im Zusammenhang mit dem Sexualtrieb betätigen. Ich komme im folgenden noch hierauf zurück.

c) Regression und Perversion.

Heinrich Suso erzählt in seiner Selbstbiographie:

„Es geschah aber kürzlich darnach, daß er nach Gewohnheit in großer Genüge mancherlei Trankes einen durstigen Mund von Tisch hatte getragen. Da er des Nachts sich niederlegte, da kam vor ihm stehend in einem Gesicht ein himmlisch schönes Bild und sprach zu ihm also: Ich bin es, die Mutter, die dich in der vorderen Nacht getränkt hat aus dem Krüglein, und wenn dich so übel dürstet, so will ich aus Erbärmden dich abermals tränken. Da sprach der Diener viel klüglich zu ihr also: Ach reine Frucht, du hast doch nichts in der Hand, damit du mich mögest tränken. Da antwortete sie und sprach zu ihm: Ich will dich tränken mit dem heilsamen Trank, der von meinem Herzen fließt. Da erschreckte er, daß er nicht antworten konnte, weil er sich deß so unwürdig erkannte. Da sprach sie gar gütlich zu ihm: Weil sich der Himmelshort Jesus also lieblich in dein Herz hat gesenket, und dasselbe dein dürrer Mund also hart hat erarnet (erworben), so soll es dir zu besonderem Troste von mir werden, und es ist nicht ein leiblicher Trank, es ist ein heilsamer geistlicher würdiger Trank wahrer rechter Lauterkeit. Da ließ er es zugehn und gedachte in sich selbst: nun sollst du recht genug trinken, daß du deinen großen Durst wohl mögest erlösen. Da er wohl getrunken hatte des himmlischen Trankes, da blieb ihm etwas in dem Munde, als ein kleines weiches Knöllein, das war weiß... Darnach kam er in ein herzliches Weinen...“ So hat denn Suso dieselbe Gnade erlebt, die — wie er zu erzählen weiß — einmal auch dem Johannes Chrysostomus zu

1) Das Leben d. heil. Mutter Theresia v. Jesus, Kap. 33.

Teil wurde: „Da der ein Schüler war und vor einem Altar kniete, wo die himmlische Mutter auch in Form eines hölzernen Bildes ihr Kind auf ihrem Schoße mütterlich tränkte, da hieß das mütterliche Bild ihr Kind eine Weile aufhalten, und ließ den vorgenannten Schüler auch von ihrem Herzen trinken“¹⁾.

Wie läßt sich nun ein solches Erlebnis erklären? Was ist die eigentliche Bedeutung des Wunsches, an der Brust der himmlischen Mutter zu liegen, und der Erfüllung dieses Wunsches in der Traumvision?

Wir stehen hier vor einer psychologischen Erscheinung, die wir mit einem Ausdruck der psychoanalytischen Terminologie als Regression bezeichnen können. Wir wissen ja, daß in zahlreichen Fällen die himmlische Mutter ein Symbol der Mutter der Asketen selbst ist, und wir haben gesehen, wie Suso selbst an seine Mutter gebunden war. An der Brust der Madonna zu liegen, bedeutet, wieder an der Mutterbrust zu liegen. Die Sehnsucht des Mannes geht zu ihr zurück. Wie wir sehen werden, bedeuten Rückwärts-Tendenzen eine sehr wesentliche Wirkung der Askese.

Regressionstendenzen äußern sich nicht nur in Verbindung mit ausgeprägter Askese, was ich durch ein paar Bemerkungen erhellen möchte.

Wir kennen mehr oder weniger alle die Sehnsucht zurück ins Kinderland, eine Sehnsucht, die ihre Bedeutung nicht zuletzt darin hat, daß die Einheit der Persönlichkeit am besten gewahrt wird, wenn unser Lebensdrang immer wieder auf das Anfangsstadium des Lebens zurückgreift. Ebenso ist es natürlich, daß unsere Gegenwartsinteressen, unsere aktuellen Wünsche und Bedürfnisse aus der Erinnerung an vergangene analoge glücklich verlaufene Erlebnisse Hoffnung und Trost schöpfen. Wie Pfister sagt, enthält unsere Kindheit „die Deposita, die wir abheben, wenn die Gegenwart uns bedrängt“²⁾. Daher ist es auch nur zu begreiflich, daß bei Menschen, deren Lebensdrang aus irgendeinem Grunde stark gehemmt worden ist, gleichzeitig die Regressionstendenz zurück zu dem infantilen sorglosen Glückszustand stärker hervortritt. Sie kann so stark werden, daß der Betreffende sich wirklich zurückwünscht. So heißt es in Klaus Groths Gedicht zu Brahms Musik:

1) Das Leben Heinr. Susos, Kap. 20.

2) Die psychan. Meth. S. 217.

O wüßt' ich doch den Weg zurück,
den lieben Weg zum Kinderland.
O warum sucht' ich nach dem Glück
und ließ der Mutter Hand?

O wie mich sehnet auszuruh'n,
von keinem Streben aufgeweckt,
die müden Augen zuzutun,
von Liebe sanft bedeckt!

Und nicht zu forschen, nicht zu spä'h'n,
und nur zu träumen leicht und lind,
der Zeiten Wandel nicht zu seh'n,
zum zweiten Mal ein Kind!

O zeigt mir doch den Weg zurück,
den lieben Weg zum Kinderland.
Vergebens such' ich nach dem Glück,
ringsum ist öder Strand!

Einen entsprechenden — und ganz religiös motivierten — Ausdruck derselben Tendenz finden wir bei dem dänischen Verfasser Anker Larsen, bei dem die Ewigkeitssehnsucht in deutlichem Zusammenhang mit der Sehnsucht nach der Kinderheimat steht. Der „mystische“ Weg ist für ihn der Weg zurück zur Heimat. „Ich kann nicht die Empfindung loswerden, daß ich zum Wohnen hier in den Wald gekommen bin, weil ich zu meiner allerfrühesten Kindheit zurückkehren und das Leben ganz von vorne anfangen soll“¹⁾.

Auf den seelisch gesunden Menschen wirkt die Berührung mit der Kindheit nicht als wirkliche Hemmung, sondern eher als Stärkung. Dem Neurotiker dagegen bedeutet die Regression eine Bindung der Lebensenergie an infantile Eindrücke und Reaktionsformen, die seine Tatkraft bedenklich hemmen kann.

Psychologisch verhält sich dies so: Ein Mensch, der in der Wirklichkeit selbst keine Befriedigung findet, wird statt dessen seinen Lebensdrang nach rückwärts lenken. Mit andern Worten, wenn einem in Tätigkeit befindlichen Trieb durch innere oder äußere Hemmungen die reale Befriedigung versagt wird, dann regrediert der Trieb: das heißt er strebt zurück zum Infantilen, entweder materiell durch Neubelebung kindlicher Vorstellungen, Gefühle und Bestrebungen, oder funktionell durch Erneuerung von Betätigungsformen, die der kindlichen Stufe an-

1) Anker Larsen, For aaben dør. København 1926, S. 19.

gepaßt waren¹⁾. Freud gibt folgende Beschreibung von dem psychologischen Regressionsprozesse: „Bleibt die Realität unbefriedigend, auch wenn die Libido bereit ist, ein anderes Objekt an Stelle des versagten anzunehmen, so wird diese endlich genötigt sein, den Weg der Regression einzuschlagen und die Befriedigung in einer der bereits überwundenen Organisationen oder durch eines der früher aufgegebenen Objekte anzustreben“²⁾. — Die Regression kann teilweise bewußt sein, wie wir es bei Menschen beobachten, die keine Lebenshoffnung mehr aufbringen können, z. B. bei unheilbaren Kranken, die sich gern mit den Kinderjahren beschäftigen und sie aufs neue durchleben. Meist aber handelt es sich wohl um eine unbewußte Regression, wie dies bei den zahlreichen Neurosen der Fall ist.

Wir ersehen hieraus, daß die Regressionstendenz mit der Hemmung des Lebensdranges steigt, und daß, je stärker die Hemmung, desto heftiger die regressiven Fixierungen sind. Da ist es dann nur natürlich, daß die starke Hemmung des Lebensdranges, die von der asketischen Unterdrückung des Trieblebens herrührt, eine Steigerung der Regressions-tendenz bewirken muß. Zahlreiche Beispiele aus der Praxis, dem Traumleben und den visionären Erlebnissen der Asketen illustrieren auch diese regredierende Tendenz, teils als unbewußte Rückkehr zu infantilen Wünschen und Vorstellungen, teils auch als wirkliche Persionen³⁾.

Den unbewußten Wunsch, wieder an der Mutterbrust zu liegen, dem Susos Traumvision Ausdruck gibt, können wir auch bei vielen anderen konstatieren, wie wir überhaupt auffallend oft bei den Asketen verwandte Mutterphantasien finden. Wenn François des Sales nach einem Bild sucht für die Sehnsucht der Seele nach dem Guten, so malt er das hungrige Kind, das sich „an die Mutter drückt und sich an ihr Zitzchen festsaugt und gierig die schöne Quelle des süßen und begehrten Lebenssaftes preßt, so daß man glauben könnte, daß sich das ganze Kind in den mütterlichen Busen hineinzwängen oder ihn in sich hineinsaugen wollte“⁴⁾.

1) Vgl. Pfister, Die psychan. Meth. S. 206ff.

2) Freud, Vorl. z. Einf. in d. Psychoan. S. 415.

3) Zum Verhältnis zwischen Neurose u. Persion, vgl. Freud, Vorl. z. Einf. S. 415ff.

4) François des Sales, Traité de l'Amour de Dieu, III, 10. — Der Leser wird geneigt sein, in solchen Ausdrücken nur Bilder zu sehen. Die moderne psychopathologische Forschung hat uns indessen etwas anderes gelehrt. Als einen Grundzug der Neurosen finden wir die infantilen Kom-

Ja sogar für die Liebe Jesu sucht er das Bild in der schwangenen Mutter, die alles für das kommende Kind bereit hält. In „Introduction à la vie dévote“ (V. 13) lesen wir folgenden eigentümlichen Vergleich: „comme une femme enceinte prépare le berceau, les linges et bandelettes, et même une nourrice pour l'enfant qu'elle prétend faire, encore qu'il ne soit pas au monde, ainsi Notre Seigneur ayant sa bonté grosse et enceinte de vous, prétendant de vous enfanter au salut et vous rendre sa fille, prépara sur l'arbre de la Croix tout ce qu'il fallait pour vous: votre berceau spirituel, vos linges et bandelettes, votre nourrice et tout ce qu'il fallait pour votre bonheur... Or, Notre Seigneur était en état de grossesse et de femme enceinte sur l'arbre de la Croix. Ah, mon Dieu, que nous devrions profondément mettre ceci en notre mémoire: est-il possible que j'aie été aimée, et si doucement aimée de mon Sauveur, qu'il allât penser à moi en particulier...“

In hohem Maße finden wir die Regressionstendenz auch bei Bernhard von Clairveaux, der schon als Knabe, als er eine Weihnachtsnacht an der Seite seiner Mutter eingeschlafen war, in einem Gesichte das Jesuskind sah, „nascens ex utero matris virginis“¹⁾. Bernhards leidenschaftlicher Marienkult scheint zu einem wesentlichen Teil von dem unbewußten Wunsch inspiriert, in die Arme der Mutter zurückzukehren. Eine ganz besondere Betonung legt er auf die Milch, die ihm zu einer Art Fetisch wird. In der neunten Predigt über das Hohe Lied heißt es: „Dieser heilige Kuß ist von so heftiger Wirkung, daß die Braut gleich von selbst empfängt, was daraus hervorgeht, daß ihre Brüste deutlich schwellen und von Milch sozusagen strotzen. Die, welche sich des emsigen Betens befleißigen, haben an sich diese Erfahrung gemacht. Oft nähern wir uns dem Altar mit lauem und trockenem Herzen, uns dem Gebet übergebend. Die aber dabei anhalten, empfangen plötzlich die Gnade; der Busen schwillt, eine Flut von Frömmigkeit erfüllt das Innere, und die Milch der empfangenen

plexe und Reaktionsformen. Auf Grund von Neurosenanalysen haben wir gelernt, den tieferen Zusammenhang zwischen Phantasieäußerungen und Triebleben zu sehen: Bei den Phantasien, an der Mutterbrust zu liegen usw. handelt es sich nicht nur um Bilder, mehr zufällige Vergleichen, sondern diese Phantasien sind durch infantile Neigungen, die noch im „Unterbewußtsein“ wirksam sind, determiniert worden.

1) Vgl. Ferd. Morel, *Essai sur l'introversion mystique*. Genf 1918. S. 197. Zu Bernhards nahem Verhältnis zu seiner Mutter, siehe August Neander, *Der heilige Bernhard und seine Zeit*. Berlin 1813, S. 2f.

süßen Wonne wird, so jemand darauf drückt, nicht säumen, in Fülle zu fließen“¹⁾).

Daß die Regressionstendenz auch bei weiblichen Asketen vorkommt, ist nur natürlich. Zu Katharina von Siena kam die Madonna in einer Vision und ließ sie aus den jungfräulichen Brüsten trinken²⁾. Adelheid von Frauenberg, deren leidenschaftlicher Wunsch dahinging, daß ihr ein Tröpflein der Milch zuteil würde, „die unserer Frau entfiel, da sie unsern Herrn säugte,“ fand Erfüllung ihrer Sehnsucht: „Unsere Frau“, schön und zart, kommt zu ihr und sagt: „Weil du mein Kind so treu hast aufziehen helfen, so will ich deine Begierde erfüllen und will dich tränken mit der Milch, mit der ich mein heilig traut Kind säugte,“ und „sie gab mir ihre reine, zarte Brust in meinen Mund“³⁾. Und Teresa di Jesu schreibt: „In diesem Zustand ist die Seele wie ein Kind an den Brüsten, wenn die Mutter, um den Säugling zu sättigen, die Milch ihm in den Mund tropfen läßt, ohne daß der Kleine auch nur die Lippen bewegt“⁴⁾.

Es kann auch geschehen, daß der Regredierende nicht bei dem Wunsch zur Mutterbrust stehen bleibt. Die Regression wird maximal: zurück zum Mutterleib. Dieses Phänomen wird in dem Abschnitt über die Introversionsmystik noch näher behandelt werden. Hier erwähne ich sie nur vorläufig als eine der Wirkungen der Askese. Schon François de Sales redet von der Lust des Kindes, „sich in den mütterlichen Busen hineinzuzwingen“, und wenn Bernhard von Clairveaux das Wort: „Jesus ging in ein Haus hinein und ein Weib namens Martha empfing ihn“ auslegen soll, gleitet er von Marthas Haus stets in Marias „uterus“ über: *sed quid entroisse eum dicimus in castellum? Etiam in angustum virginalis uteri diversorium introivit*⁵⁾. Auch die Analyse des V. K. brachte eine Tendenz in Richtung der maximalen Regression an den Tag. Zwei Träume, die er in kurzen Zwischenräumen hatte, zeigen die Grade. Eines Tages erzählt er folgenden Traum:

1) Zitiert nach Rolf Lagerborg, *Platonische Liebe*. Leipzig 1926, S. 259, Anm. 57.

2) Vgl. Hase, *loc. cit.* S. 25.

3) Das Leben d. Schw. zu Töb, S. 193f. — In dieser Vision wirkt wohl auch die Identifikationstendenz mit.

4) Der Weg zur Vollkommenheit, Kap. 31 (Werke II).

5) In assumptione Mariae, sermo II. (Zitiert nach Morel, *loc. cit.* S. 198.)

„Mit meiner Mutter und Schwester gehe ich zum Markt, um Gemüse zu kaufen. Wir sehen uns besonders nach Artischocken um. Ich frage Mutter, ob ich die runden oder die flachen nehmen solle. Dann habe ich eine Artischocke im Munde und sauge ihren Saft.“

Die Analyse assoziiert folgende Einfälle:

(Mit Mutter und Schwester zusammen) Ich denke oft an die Kindheitsheimat. Ich hatte es so gut.

(Gemüse) Ich esse gern Gemüse.

(Artischocken) Artischocken mag ich am liebsten. Vor einiger Zeit war ich in einer Gesellschaft, wo Artischocken serviert wurden. Die Hausfrau machte Annäherungsversuche an mich.

(Ich frage Mutter, ob ich die runden oder die flachen nehmen soll) Ich habe nie gern Mutter zuwidergehandelt. Immer ist es mir schwer geworden, Entscheidungen zu treffen. Immer frage ich: was soll ich tun?

(Runde oder flache) Frauenbrust und Männerbrust.

(Ich habe eine Artischocke im Munde und sauge ihren Saft) Ja, nun denke ich an die Mutterbrust.

Der Traum scheint zweifellos eine symbolische Bedeutung zu haben. Hinter den Artischocken steckt etwas anderes. Der Traum ist der Ausdruck eines gewissen Schwankens zwischen Homosexualität und Heterosexualität (die flachen und die runden), zeigt die Abhängigkeit von der Mutter (sie soll die Entscheidung treffen) und endigt damit, daß er die Haltung des Säuglings an der Mutterbrust wieder einnimmt. Daß die Artischocken als Symbole auftreten, hängt damit zusammen, daß sie ein Lieblingsgericht sind und neuerdings in einer Gesellschaft, wo das Erotische eine Rolle spielte, serviert wurden¹⁾.

Den zweiten Traum erzählt V. K. mit diesen Worten:

„Eine Mutter liebkost ihren Säugling. Sie hat ein Ei, zerbricht es und gibt dem Kinde den Inhalt durch seine Genitalien. Allmählich verschwindet das Kind.“

„Beim Aufwachen“, sagt V. K., „hatte ich die merkwürdige Vorstellung, die mich nicht verlassen wollte: ich selbst bin es, der entschwindet. Die Mutter ist meine eigene Mutter und sie nimmt mich jetzt in den Mutterleib zurück.“ Dieser Traum läßt sich wohl schwer auf andere Weise deuten.

1) Siehe die Note S. 114.

Im Zusammenhang mit der Regressionstendenz muß auch der bei Asketen häufige Wunsch erwähnt werden: zurück in einen Zustand, wo es noch keine Geschlechtsdifferenzierung gibt. Ich habe früher einige Motive zum Verständnis der Kastrationspraxis der Skopzen angeführt. Hier kann nun hinzugefügt werden, daß man bei dieser Bewegung auch charakteristische Momente von Regressionstendenzen findet. So lehren die Miljutins ausdrücklich, daß die Kastration den Leib in seinem ursprünglichen geschlechtslosen Zustand wieder herstellt (die Geschlechtsorgane sind erst nach dem Sündenfall hervorgewachsen), und es werden Worte zitiert wie: „Die Verschnittenen werden zu unschuldigen Kindern, werden wiedergeboren“¹⁾. In der indischen Asketengeschichte haben wir bei Ramakrishna ein interessantes Beispiel derselben Wunschrichtung: Er kam allmählich zu der Überzeugung, daß der Gedanke an den Geschlechtsunterschied aufgehoben werden müsse, weil die Seele weder männlich, noch weiblich sei. Und so unterwarf er sich folgender Übung: „Er fing an zu denken, er sei eine Frau, zog sich an wie eine Frau, sprach wie eine Frau, gab die Beschäftigung eines Mannes auf und lebte mit den Frauen seiner eigenen Familie zusammen, bis nach jahrelanger Disziplin sein Gemüt sich verwandelte und er selbst den Geschlechtsunterschied völlig vergaß“²⁾. Von Interesse in diesem Zusammenhang ist auch die in der Religionsgeschichte nicht unbekannte Erscheinung, daß man Götter darstellt, die beide Geschlechter in sich vereinigen. In den Elephanta-Höhlen bei Bombay findet man sogar Siva zur einen Hälfte als Mann, zur anderen als Weib dargestellt. Ein solches Bild kann wohl hauptsächlich als eine Versinnbildlichung der Idee ausgelegt werden, daß der Gott mächtig genug sei, um beide Funktionen ausüben zu können. Rechnet man aber mit einem asketischen Hintergrund, so dünkt es mich natürlicher, in der Darstellung mehr den unbewußten Wunsch zu suchen, die Geschlechtsdifferenz aufzuheben.

Die asketische Triebhemmung bewirkt nun nicht nur eine allgemeine Sehnsucht nach dem infantilen Zustand, die sich wesentlich in Phantasien, Träumen und Visionen äußert. Sie

1) Vgl. Graß, Die russ. Sekten, II, S. 692.

2) Vivekananda, My Master, S. 26. Um Ramakrishnas Übungen verstehen zu können, müssen wir wohl übrigens mit einer starken Tendenz zur Identifikation mit der Mutter — in Verbindung mit Transvestitismus — rechnen.

kann auch zu einer Reihe von Perversionen führen, indem sie eine regressive Verstärkung von Partialtrieben und eine Neubelebung von normal schon zurückgelegten Entwicklungsstadien bewirkt. Gibt man Freud darin recht, daß das Kind im Besitz einer ganzen Reihe von sexuellen Partialtrieben sei¹⁾, so wird man leicht einsehen, daß die Perversion zu einer Wiederbelebung und Erneuerung von in der Tat in jedem Menschen schlummernden perversen Neigungen führen kann. Die Geschichte der Asketen scheint mir Freuds Theorie durchweg zu bestätigen. Wir finden bei vielen Asketen eine Erotik, die so fremdartig und „wider die Natur“ ist, daß wir, um eine erschöpfende Charakteristik zu geben, beinahe die ganze Freudsche Sexualterminologie in Anwendung bringen müßten. Theodor Reik meint, Askese sei faktisch nichts anderes als „pervertierte Lust“²⁾. Diese Bezeichnung läßt sich verteidigen, wenn man das Interesse hauptsächlich auf die regressiven Perversionen begrenzt.

Schon im ersten Hauptabschnitt haben wir gesehen, wie regressiv verstärkte Partialtriebe motivierend auf die Askesebildung einwirken können und als Sado-Masochismus, Exhibitionismus, Fetischismus u. dgl. im asketischen Kompromiß Ausdruck finden. Hier sei nun eine Reihe von Fällen analoger Phänomene angeführt, die zusammen mit anderen Perversionen mehr unter dem Gesichtswinkel der Wirkungen der Askese erscheinen. Es besteht übrigens gerade in dieser Beziehung eine fortwährende Wechselwirkung zwischen den asketischen Motiven und Wirkungen, so daß es oft schwer zu entscheiden ist, unter welchem Gesichtspunkt man die Erscheinungen zu behandeln hat.

1. Bis zu welchem Grade das sado-masochistische Element sich steigern kann, sehen wir bei Katharina von Siena. Sie besuchte einen jungen zum Tode verurteilten Edelmann im Gefängnis und gibt in einem Briefe an den Beichtvater Raimund folgende Schilderung: „Und er hielt seinen Kopf an meiner Brust. Ich fühlte da eine Freude und einen Geruch seines Blutes, und es war nicht ohne den Geruch des meinen, welches ich verlange hinzugeben für den süßen Verlobten Jesus. Und wie das Verlangen in meiner Seele wuchs und ich sein Zittern fühlte, sagte ich: „Ermutige dich,

1) Vgl. Freud, Drei Abh. z. Sexualth. S. 56.

2) Reik, Flaubert und seine Versuchung d. h. Antonius, S. 52.

mein süßer Bruder, denn bald werden wir kommen zur Hochzeit. Du wirst dahin gehen gebadet im Blute des Gottessohnes, mit dem süßen Namen Jesu...“ Bei der Hinrichtung war Katharina anwesend: „Bevor er ankam, kniete ich nieder und legte meinen Hals auf den Block... Dann kam er, wie ein sanftes Lamm, und mich erblickend begann er zu lächeln... Und ihn bekreuzigend sagte ich: Wohlan zur Hochzeit, mein liebster Bruder, denn bald wirst du sein im ewigen Leben! Er kniete nieder mit großer Sanftmut, und ich entblößte ihm den Hals, und beugte mich herab und erinnerte ihn an das Blut des Lammes. Sein Mund sagte nichts als Jesu, und Caterina, und, ich will! Und ich empfing sein Haupt in meine Hände, indem die göttliche Güte sein Auge schloß.“ Und sie erzählt dann weiter in überschwänglicher Rede, daß der Gottmensch erschien, in Klarheit erstrahlend wie die Sonne, und das Blut und die verlangende Seele in seine Seitenwunde aufnahm. Ihre Freude war so groß, daß, als der junge Mann gestorben war, „meine Seele in Ruhe und Frieden war, in solchem Dufte des Blutes, daß ich mich nicht entschließen konnte, das Blut wegzuwaschen, das mir aufs Gewand gekommen war von ihm“¹⁾. — Blut zieht sich wie ein roter Strom durch Katharinas Schriften. „Ich will Blut,“ — ruft sie — „nur Blut genügt meiner Seele. Nur durch Blut kann unser Durst gelöscht werden“²⁾.

Während bei Katharina von Siena die sadistische Wirkung am stärksten hervortritt, können wir bei Adelheid von Frauenberg umgekehrt ein überwiegend masochistisches Element beobachten. Wie oben erwähnt, hatte sie eine Leidenschaft, dieselbe Muttermilch, die das Jesuskind trank, zu trinken. Gleichzeitig schildert indessen Elisabeth Stägel ihre Liebe zu dem Kinde mit diesen merkwürdigen Worten: „Sie begehrte mit herzlicher, minnender Begehr, daß ihr ganzer Leib gemartert würde dem süßen Kindlein zu Dienst: sie begehrte, daß ihre Haut abgezogen werde, unserem Herrn zu einer Windel; ihre Adern zu Fädlein würden, ihm zu einem Röcklein; und begehrte, daß ihr Mark gepulvert würde, ihm zu einem Müslein; und begehrte, daß ihr Blut vergossen würde, ihm zu einem Bad, und ihr Gebein verbrannt würde, ihm zu einem Feuer; und begehrte, daß all ihr Fleisch verzehrt würde für alle Sünden...“³⁾. Nicht weniger masochistisch ist ihre Einstellung

1) Hase, loc. cit. S. 73ff.

2) Hase, loc. cit. S. 185.

3) Das Leben d. Schw. z. Töb, S. 191.

dem gekreuzigten Jesus gegenüber. Sie berichtet folgendes Gesicht: „Ich sah ihn am Kreuz mit blutenden Wunden, und er schwebte ober mir, mitten über dem Bett... und es ließ sich unser Herr von dem Kreuz herab und umfing mich gar liebeich und drückte mich gar gütlich und liebevoll an sein göttliches Herz und sprach voll Süße zu mir: „Gehab dich wohl, ich will dein ewiger Lohn sein.“ Da sprach ich gar innig in Gedanken: „O weh, Herr, wann?“ Da sprach er gar minniglich: „Du mußt noch mehr leiden.“ Und darum sprach ich: „Herr, zerreiß mir Hand und Fuß, Herz und Haupt und alle meine Glieder, das will ich gern leiden.“ (Unmittelbar nachher gibt ihr dann Maria die Brust)¹⁾.

Von großem Interesse ist auch die Entwicklung der Katharina von Genua. Ihre Gesundheit wurde allmählich schlechter und schlechter. Zuletzt war ihr das Leben so zur Last geworden, daß sie sich sehnte zu sterben. Und sie bat ihren „Geliebten“, ob er sie nicht zu sich nehmen wollte, oder ihr wenigstens erlauben möchte, hinzugehen, um andere sterben und begraben zu sehen. Sie bekam die Erlaubnis und so „ging sie eine Zeitlang, um alle die, die im Hospital starben, sterben und begraben zu sehen“²⁾.

2. Im ersten Hauptabschnitt ist gezeigt worden, wie eine perverse aktive und passive Schaulust durch die asketische Praxis gesteigert werden und sogar in bestimmten Riten nach Ausdruck ringen kann. Hier sei nur noch folgendes erwähnt:

Von den Chlüssen wird berichtet, daß sie nach dem „Radenije“ zuweilen den sogenannten „Jordan“ arrangieren: sie stellen einen Zuber mit Wasser auf die Diele und fordern vier Frauen auf, sich im „Jordan“ zu waschen. Die Frauen legen die Hemden ab, gehen nackt an den Zuber heran und begießen sich mit dem Wasser, die eine aus der Hand, die andere mit einer Schöpfkelle; das Wasser fließt von ihnen ab in den Zuber. Nachdem sich die Frauen so in ihm gebadet haben, geht einer der Männer an den Zuber heran, schöpft aus ihm, trinkt sich satt und reicht einem anderen die Schöpfkelle mit den Worten: „Brüderchen, beliebe dich an dem Wässerchen von den heiligen Ikonen sattzutrinken“³⁾. — Und

1) Loc. cit. S. 193ff.

2) Vgl. Leuba, loc. cit. S. 59.

3) Vgl. Graß, Die russ. Sekten, I, S. 426, Anm. — Außer der Schaulust spielen übrigens hier auch andere sexuelle Partialtriebe mit.

bei den berüchtigten „Muckern von Königsberg“ war außer dem „seraphischen Zungenkusse“ ein Hauptstück des Kultes die Entblößung weiblicher Reize „zur Abhärtung“. Der Leiter der Sekte, Ebel, ließ sich im Bade stets von seinen drei Frauen bedienen¹⁾.

Eine bemerkenswerte Aussage über die Anachoreten der alten Kirche finden wir bei Evagrius: „Sie kamen, getrieben von dem Ehrgeiz, ihre Keuschheit vor aller Welt zu erweisen, in die Städte, wo sie die öffentlichen Häuser besuchten und in den Bädern mit den Weibern badeten. Sie waren jedoch über alle Fleischlust und Leidenschaft so erhaben, ihrer Gewalt über die Natur so gewiß, daß sie weder durch den Anblick noch durch das Betasten noch sogar durch die Umarmungen dieser Weiber zu irgend etwas gereizt werden konnten, das sonst in solchen Fällen Natur ist“²⁾.

3. Fetischistische Tendenzen finden sich nicht selten bei den Asketen. Und auch hier ist eine Wechselwirkung zu beobachten. Diese Tendenzen können Motive zu bestimmten asketischen Übungen sein. Umgekehrt wirkt aber auch die ganze Askese steigernd auf sie ein. Erstens kommen Fälle von Kleiderfetischismus vor, wie Margareta Ebners berühmter Beichtvater Heinrich von Nördlingen zeigt, der um ein Schlafgewand seines Beichtkinds bittet mit der Begründung: „Ich begehre von Berirde (Berührung) deines keuschen hailigen rockes gereinigt werden an leib und seel“³⁾. Und von der heiligen Elisabeth von Thüringen wird berichtet, daß Franz von Assisi ihr seinen Mantel schickte: Mit diesem bedeckte sie sich oft, wenn sie Gott um eine besondere Gabe anflehen wollte⁴⁾. — Und zweitens finden wir bei einzelnen Asketen gewisse Reaktionserscheinungen, die nach derselben Richtung deuten. Von Abbas Paulus heißt es: in tantam cordis puritatem... profecerat, ut non dicam vultum femineum, sed ne vestimenta quidem sexus illius conspectui suo pateatur offeri⁵⁾. Wie wohl begründet diese Scheu war, zeigt das Beispiel des römischen Macarius: Der Teufel legte ihm Weiberstrümpfe und Weiberschuhe vor die Tür und indem er

1) Vgl. Stoll, Sugg. u. Hypn. in d. Völkerpsych. S. 504ff.

2) Hier zitiert nach Steingießer, loc. cit. S. 27.

3) Strauch, loc. cit. S. 228.

4) Stadler u. Heim, loc. cit. II, S. 41f.

5) Cassian, Collat. VII, 26.

so seinen Geist verwirrte, brachte er ihn schließlich zu Fall¹⁾).

Auch die leidenschaftliche Vorliebe der Teresa di Jesu für Jesu schöne Hände, dürfen wir meines Erachtens nur als eine Auswirkung fetischistischer Tendenzen auffassen. In ihren Christusvisionen spielen diese Hände eine große Rolle. In ihrer Selbstbiographie heißt es z. B.: „Als ich mich eines Tages im Gebete befand, gefiel es dem Herrn, mir allein seine schönen Hände zu zeigen; dieselben waren so außerordentlich schön, daß ich es nicht hinreichend zu beschreiben vermöchte. . . . Aber die verherrlichten Hände sind so schön, daß die Glorie, die sie umgibt, vermöge des übernatürlichen und schönen Anblicks betäubt; so ward ich denn in solche Furcht versetzt, daß ich ganz bestürzt und verwirrt war“²⁾. Wir werden hier unwillkürlich an Sadgers Wort von dem Fetischismus erinnert: „So ein Fetisch ist eigentlich nichts als eine bis in die letzte Konsequenz getriebene Symbolisierung, wo das Symbol tatsächlich an die Stelle der Wirklichkeit tritt“³⁾.

4. Auch Autoerotismus ist eine häufige Wirkung der Askese. Hier ist zunächst nicht die Masturbation gemeint, wenn auch diese sicherlich sehr verbreitet ist⁴⁾. Wesentlicher ist die Regression an sich zu dem Stadium in der Sexualentwicklung, wo der Trieb sich noch nicht auf andere Personen richtet, sondern den eigenen Leib als Objekt braucht⁵⁾. Schon die Selbstsucht vieler Asketen — die ich im Abschnitt über die Introversion näher beleuchten werde — ist hier zu erwähnen. Alles Interesse richtet sich von der Außenwelt weg auf ihn selbst und seine persönlichen Angelegenheiten. So werden die Asketen oft Egoisten im wahrsten Sinne des Wortes. Wesentlicher als der Egoismus aber ist im Zusammenhang mit Regression und Perversion das, was Freud „die libidinöse Ergänzung zum Egoismus“ genannt hat, der Narzißmus im engeren Sinne⁶⁾. Dem Asketen wird sein eigener Körper zum Sexualobjekt.

1) Vita Macarii Romani, 20 (Vit. Patr. I). Vgl. Lucius, loc. cit. S. 326.

2) Das Leben d. h. Mutter Th. v. Jesus, S. 217f.

3) Sadger, loc. cit. S. 330.

4) Der ehemalige Pater F. S. Ammann teilt mit, daß unter 200 Kapuzinermönchen 150 Masturbanten waren. (Öffnet die Augen, ihr Klösterverteidiger. 6. Aufl. Bern 1873.)

5) Freud, Drei Abh. z. Sexualth. S. 46f. Vorlesungen z. Einf. S. 484ff. Zur Einf. des Narzißmus. (Samml. kl. Schr. IV, S. 78ff.)

6) Freud, Vorl. z. Einf. S. 486.

Daß narzißtische Tendenzen bei den Asketen wirklich vorkommen, geht aus einer ganzen Reihe verschiedener Züge hervor. Zunächst ist da zu erwähnen, wie einzelne sich gegen die Versuchung zur Wehr setzen, die von ihrem eigenen Körper ausgeht. Schon im Zusammenhang mit dem Exhibitionismus machte ich auf das eigentümliche Schamgefühl aufmerksam, das die alten Wüstenasketen empfanden, wenn sie sich selbst nackt sahen. Nur im äußersten Notfall entkleideten sie sich und nur in den seltensten Fällen wechselten sie ihre Kleider: vom heiligen Abraham wird erzählt, daß er 50 Jahre dasselbe Bußhemd trug¹⁾. Dies Schamgefühl, das auf unterdrückte Exhibitionstrieb zurückzuweisen scheint, steht wohl auch mit dem Narzißmus im nahen Zusammenhang: der Asket fürchtet sexuelle Erregung, wenn er den entblößten Körper sähe. Auch die unglaubliche Unsauberkeit darf nicht verschwiegen werden, deren sich mehrere Asketen rühmen, die sich fast niemals wuschen. Wir müssen nämlich auch mit einer Steigerung der infantilen Hauterotik, die dem narzißtischen Entwicklungsstadium angehört, rechnen. Somit haben wir es auch hier mit Kompromißbildungen zu tun.

Als einen Gegensatz zur Unsauberkeitspraxis der Wüstenasketen und zu ihrer Scheu vor dem Wasser, hören wir von den Asketen West-Europas, besonders der keltischen Länder, daß bei ihnen eiskalte Bäder ein häufig angewandtes Mittel „ad domandam libidinem“ waren. Wenn böse Lüste sie plötzlich anwandelten, geschah es, daß man sich, um sie zu bekämpfen, schleunigst ins Wasser stürzte. Wie Bernhard von Clairveaux, der einmal „mit zu vielem Gefallen ein Weib angesehen hatte“, sich „auf der Stelle in einen Teich mit Eiswasser warf“. Nicht selten kam es vor, daß die Asketen mehrere Stunden in einem Brunnen oder einem Flusse zubrachten, „zitternd und Psalmen stammelnd“²⁾. Indem so „die Wollust in Schmerz verwandelt wurde“, soll es ihnen oft gelungen sein, die sexuellen Versuchungen zu verschrecken. Andererseits aber waren diese Übungen sicherlich in hohem Grade dazu geeignet, eine narzißtische Hauterotik zu steigern. Die kalten Bäder „bekämpfen“ den libidinösen Wunsch nicht nur,

1) Vita Abrahæ 18 (Vit. Patr. I).

2) Beispiele in Dom Louis Gougaud, *Dévotions et pratiques ascétiques du moyen-âge*. Paris 1925, S. 155ff. (Chap. II. Les immersions ascétiques.) In der Geschichte der alten Wüstenasketen wird es nur von Evagrius Ponticus erzählt, daß er eine ähnliche Methode praktizierte.

sie befördern auch dessen Auslösung. V. K. erzählte während der Analyse, kalte Sturzbäder seien ihm allmählich immer mehr zur Befriedigung geworden. Und dabei war seine narzißtische Einstellung so stark, daß es ihn stets erregte, sich selbst entblößt zu sehen.

Die Scheu der alten Wüstenasketen vor der Entblößung ist auch in der übrigen Asketengeschichte kein unbekanntes Vorkommnis. Mit Bewunderung heißt es von Vincentius Ferrerius, der sich jeden Tag geißelte: Seine Keuschheit war wunderbar; er öffnete nicht die Augen und 30 Jahre lang hatte er von seinem Körper nichts anderes als die Hände entblößt gesehen¹⁾. Und wie die Furcht, durch Berührung den Körper zu reizen, sich äußern kann, sehen wir bei Suso, der erzählt: „Etwa viele Zeit suchte er eine solche Lauterkeit, daß er sich selbst nirgends an dem Leibe wollte kratzen noch anrühren, denn allein an Händen und Füßen“²⁾.

Und noch eins verdient Erwähnung. Während es sich in besagten Fällen wesentlich um den Versuch handelt, die narzißtische Tendenz zu bekämpfen, kommen auch Fälle vor, wo die Freude des in den eigenen Körper Verliebten nach direktem Ausdruck ringt. Alpais von Cudot beschreibt sein Erlebnis von der Befreiung der Seele vom Körper mit folgenden Worten: „So ist, wie mir scheint, ganz ohne mein Wissen meine Seele jählings aus meinem Leibe gegangen. Ich aber erfand es erst, als die Seele, des Fleisches entblößt, ihren Leib zu betrachten begann, der unbewegt auf dem Bette lag. Sie sah den Leib an und freute sich am Schauen und ergötzte sich daran, denn sehr schön war er ihr von Ansehen, köstlich ihrem Blicke, und sie betastete ihn und hob ihn empor. Und sehr schwer und lastend war meiner Seele sein Gewicht, dennoch aber liebte sie ihn und umarmte ihn mit wunderbarer Leidenschaft“³⁾. In diesem Fall scheint der narzißtische Wunsch sich direkte Befriedigung in einem visionären Erlebnis zu verschaffen.

5. Endlich muß erwähnt werden, daß die asketische Unterdrückung des normalen Trieblebens auch zu sexueller Inversion führen kann. Zwar liegen die eigentlichen Ursachen der Inversion tiefer, als in der aktuellen Askese. Wahrscheinlich

1) Räß u. Weis, loc. cit. I. S. 401f.

2) Das Leben Heinr. Susos, Kap. 19.

3) Zitiert nach Buber, Ekstatische Konfessionen, S. 55.

müssen wir außer den hereditären Dispositionen zu einem wesentlichen Teil mit der Bedeutung infantiler Eindrücke und Fixierungen rechnen¹⁾. Und wenn man vor allem im Klosterleben²⁾ Inversion so oft in Verbindung mit der Askese findet, dürfte der Grund darin zu suchen sein, daß Inversionstendenzen selbst ein Motiv waren, sich dem Klosterleben in Gemeinschaft mit Menschen desselben Geschlechts zu weihen. Auf der anderen Seite müssen wir auch bei der Inversionstendenz mit der Möglichkeit regressiver Verstärkungen rechnen. Eine Verdrängung der natürlichen Sexualität wird leicht eine Steigerung der homosexuellen Komponente bewirken, die nicht erfolgt wäre, wenn der Betreffende normale Befriedigung gesucht und gefunden hätte. Die Erfahrung zeigt, daß hemmende und fördernde Einflüsse — wie z. B. ausschließlicher Verkehr mit Individuen desselben Geschlechtes, im Felde, im Seemannsleben, in der Absperrung der Gefängnisse — zu einer Verstärkung der homosexuellen Komponente führen können³⁾. Ganz ähnlich im Klosterleben. Die Verbreitung der Homosexualität in den katholischen Klöstern können wir daraus ersehen, daß eigene Konzilienbeschlüsse ihretwegen gefaßt werden mußten. Die Pariser Synode 1212 verordnet: „Es dürfen nicht zwei Mönche oder zwei regulierte Chorherren in einem Bette liegen, sondern jeder einzeln und in der vorgeschriebenen Kleidung.“ Diese Verordnung basiert auf den Bestimmungen der dritten Lateransynode gegen die „unnatürliche Wollust“⁴⁾. Einzelne Forscher glauben auch, die Homosexualität in Japan direkt auf die Einführung des Buddhismus zurückführen zu können: die Buddhistenmönche hatten schöne Knaben bei sich unter dem Namen von „chigo“ (Jüngling), die sie oft leidenschaftlich liebten⁵⁾. Überhaupt liegt im Mönchsleben unverkennbar ein gewisser femininer Zug, was ja auch schon durch die Kleidung in die Erscheinung tritt.

Ein starkes Element von Homosexualität liegt auch in der süßen Jesumystik verborgen. Wie Jesus zum Objekt einer homosexuellen Einstellung gemacht werden kann, sehen wir am deutlichsten bei Zinzendorf, dessen Jesuskult

1) Vgl. Freud, Drei Abh. z. Sexualth., erste Abh.

2) Vgl. F. C. Ammann, loc. cit.

3) Vgl. Freud, Drei Abhandl. usw. S. 6.

4) Vgl. Carl Joseph Hefele, Conciliengeschichte. Freiburg 1863. V. S. 774 (vgl. S. 634).

5) Vgl. Stoll, Das Geschlechtsleben in d. Völkerpsych. S. 957f.

geradezu pervers ist¹⁾. Aber auch bei andern ist die Inversionstendenz unverkennbar. Von Bernhard von Clairveaux stellt Morel nach einer Analyse seines mystischen Frömmigkeitslebens fest, daß seine Träumereien mit latenter Homosexualität durchsetzt sind²⁾. Und von François des Sales heißt es, die Seele schlummere verliebt an Gottes Brust; sie vereinige sich mit dem Geliebten „in kurzen, dichten Bewegungen, wieder und wieder“³⁾. Bei einzelnen beobachten wir eine eigentümliche zögernde Unsicherheit in der Wahl zwischen einem heterosexuellen (inestuösen) und einem homosexuellen religiösen Objekt, zwischen Maria und Jesus. Lehrreich in dieser Hinsicht ist Susos Beispiel. Immer wieder kommt er auf die himmlische Mutter mit dem Kinde in den Armen zurück. Und es ist, als wachse das Kind in den Armen der Mutter und werde allmählich zu Jesus, dem vollkommenen Manne von unübertroffener Schönheit und Zartheit, Bruder und Ehegemahl in eins. Maria ist Mutter und Jungfrau und „ewige Weisheit“. Zur selben Zeit aber ist sie auch selbst das inkarnierte Wort, Christus⁴⁾. Suso schildert übrigens selbst einen kleinen charakteristischen Zug, der auf unbewußte Inversionstendenzen deutet: als er über seinem Herzen den Jesusnamen eingeritzt hatte, zeigte er keinem die Wunde — nur einmal einem Jugendfreund, der sie streichelte und seinen Mund daran legte⁵⁾.

Ganz ähnlich beobachten wir bei indischen Mystikern, wie Krishna zum Objekt von Inversionstendenzen wird. Vilh. Grönbech schildert Caitanya in folgender Weise: Sein Leben war eine ununterbrochene Reihe wilder, einförmiger Ekstasen, die durch leise, träumerische Verzückungen oder brennende Sehnsucht miteinander verknüpft wurden. Die Schil-

1) Vgl. Pfisters Analyse in „Die Frömmigkeit d. Gr. Zinzendorfs“. Jesu „Seitenhöhlgen“ ersetzt aller Wahrscheinlichkeit nach das weibliche Genitale.

2) Morel, loc. cit. S. 197ff.

3) Tessier, *Le sentiment de l'Amour d'après St. François des Sales*. Paris 1913, S. 206ff. (Vgl. Lagerborg, loc. cit. S. 261.)

4) Siehe z. B. Das Leben Heinr. Susos Kap. 4 und 12. Vgl. auch Morel, loc. cit. S. 217. Zum Zusammenhang zwischen inestuösen Wünschen und Homosexualität, siehe Freud, *Drei Abh. z. Sexualtheorie*, S. 11, und Stekel, *Onanie und Homosexualität*. 3. Aufl. Berlin und Wien 1923, S. 326.

5) Das Leben Heinr. Susos Kap. 45 und 4. Zu den Inversionstendenzen und ihrer Bedeutung bei Augustinus, siehe Werner Achelis, *Die Deutung Augustins. Analyse seines geistigen Schaffens auf Grund seiner erotischen Struktur*. Prien am Chiemsee, 1911.

derung seines Lebens ist eine Kette von Bildern erotischer Schwärmerei. Wo er ging und stand, überall sah er seinen Geliebten Krishna. . . . Er breitete die Arme zur Ferne, um seinen Geliebten zu umfassen, und lief wie ein Wahnsinniger, bis er ohnmächtig zu Boden fiel. Er sah einen Baum mit schönen dunkelblauen Blättern und er schlang die Arme um seinen Stamm, süße Worte flüsternd; den ganzen Tag lag er bewußtlos in Tränenfluten, wie in den Armen seines Geliebten und fühlte die sanften Umarmungen des Gottes. Jeder Wald, an dem er vorbei kam, war ihm Vrindavana, der Wald, wo Krishna mit Menschen Liebesspiele gespielt hatte, jeder Fluß war der Fluß, in dem der Gott seine Glieder gebadet hatte, und diese Vorstellung versetzte ihn unmittelbar in höchste Verzückung mit Wonne und Tränen. Einmal, als seine Gedanken mit den Versen von Krishnas Liebe gefüllt waren, wurde er so überwältigt von dem Spiel des Mondes auf dem Meer, daß er glaubte, Krishna baden zu sehen, und er stürzte sich hinaus, um ihn zu umarmen¹⁾.

Diese Übersicht über die Wirkungen der Askese in Form von Perversionen gibt natürlich kein erschöpfendes Bild alles dessen, was für ein eingehendes Studium noch in Betracht käme. Sie dürfte indessen genügen, um zu zeigen, welche Gefahr mit der Regression, die die Askese bewirkt, verbunden ist; gleichzeitig wird sie den psychologischen Hauptgesichtspunkt, unter dem wir die asketischen Perversionen zu verstehen haben, klargelegt haben.

d) Introversion und Autismus.

In nahem Zusammenhange mit der Regression steht die Introversion. Was Introversion bedeutet, wird uns klar, wenn wir uns die Worte vergegenwärtigen, mit denen Heinrich Suso sein Verhältnis zur Außenwelt schildert.

„Als der Diener erstmalig sein inneres Leben begann und seine Seele gehörig durch die Beichte gereinigt hatte, zog er in Gedanken drei Kreise um sich, in denen er sich wie hinter einem geistigen Wall verschanzte. Der erste Kreis war seine Zelle, seine Chapelle und der Chor der Kirche. War er innerhalb dieses Kreises, so kam er sich vollkommen sicher vor. Der zweite Kreis umfaßte das ganze Kloster bis hin zum äußeren Tor; der dritte und äußerste Kreis war das Tor

1) Grönbech, *Mystikere i Europa og Indien*, S. 150ff.

selbst, und hier mußte er aufmerksam Wache halten. Ging er aber über diese Kreise hinaus, so kam er sich wie ein Tier vor, das seine Höhle verlassen hat, von Jägern und Hunden verfolgt wird und deshalb alle List und Aufmerksamkeit nötig hat, um sich vor Schaden zu bewahren“¹⁾. Aus derselben psychologischen Einstellung heraus konnte Suso sagen, man solle leben, als gäbe es hier auf Erden kein anderes Geschöpf²⁾. Und er weiß zu erzählen, daß er im Laufe von 30 Jahren nur ein einziges Mal bei Tische sein Schweigen gebrochen habe³⁾.

Susos Beispiel demonstriert eine sehr wesentliche Seite der Asketenpsychologie, dieselbe, die James „das schrittweise Zurückweichen der Heiligen vor weltlichen Verwicklungen“ genannt hat⁴⁾. Um die Reinheit des inneren Lebens zu wahren, gibt er allmählich jeden Kontakt mit der Außenwelt auf. Diese überläßt er mit all ihren Mängeln, ihrer Unordnung und ihren Plagen sich selbst und schafft sich an ihrer statt eine eigene kleinere Welt, aus der er möglichst alle Entbehrungen und erregenden Kümmernisse der großen Außenwelt fernhält.

Die psychoanalytische Terminologie beschreibt den Prozeß in folgender Weise: der Asket zieht seine Libido (im Sinne von Lebensenergie) von den äußeren Objekten zurück und richtet sie statt dessen nach innen. Er introvertiert⁵⁾.

1) Das Leben Heinr. Susos Kap. 37.

2) Loc. cit. Kap. 53.

3) Loc. cit. Kap. 16. — Wenn einzelne asketische Orden die Forderung der Schweigsamkeitspflicht aufstellen, so liegt der Ursprung dazu sicher nicht in dem Worte des Jakobibriefes von der Zunge als einem Feuer, das „selbst von der Hölle entzündet ist“ (Kap. 3, V. 6). Psychologisch ist der Ursprung in dem „Mutismus“ zu suchen, der die Folge einer völligen Absperrung von der Wirklichkeit sein kann. — Eine solche Absperrung finden wir in ganz besonderem Grade bei dem Begründer des Trappistenordens, Armandus Johannes le Bouthellier de Rancé. Als dieser von einer Reise heimkehrte, fand er — so heißt es — seine Braut als Leiche im Sarg: seitdem wird ihm die ganze Welt zum Leichenhaus. — Wie der Mutismus als eine Wirkung der Askese hervortreten kann, sehen wir bei Margareta Ebner. Anfangs beobachtete sie aus asketischen Motiven das Schweigen regelmäßig von Donnerstag nacht bis Sonntag, wie auch von der Adventszeit bis auf Ostern. Später kam aber das Schweigen immer stärker über sie, wie ein Zwang. (Vgl. Strauch, loc. cit. S. 19, 58ff. und Pfister, Hysterie u. Mystik bei Marg. Ebner, S. 214ff.)

4) James, loc. cit. S. 382.

5) „Introversion“ als wissenschaftlicher psychologischer Terminus ist von C. G. Jung geschaffen, der übrigens den Ausdruck in einer weiteren Bedeutung als die Freudsche Schule anwendet. Freud versteht unter

Da die Außenwelt ihm keine Befriedigung des Lebensdranges gewährt, schließt er sich der Welt gegenüber ab und kehrt in sich selbst zurück. „Ich habe draußen nichts zu tun“ — wie Ruysbroeck einmal sagt. „Die größten unter den heiligen Männern“ — heißt es bei Thomas a Kempis¹⁾ — „vermieden, wenn sie es konnten, den Verkehr mit Menschen, und zogen es vor, in Einsamkeit vor Gott zu leben... Es ist besser verborgen zu leben und auf sich selbst Acht zu geben, als sich selbst zu vernachlässigen und Mirakel zu tun. Preiswürdig ist es für den frommen Menschen, selten auszugehen, sich nicht sehen zu lassen und auch keine Menschen sehen zu wollen.“

Derselbe Kreis, innerhalb dessen Suso sich „in Gedanken“ versetzte, hat bei vielen Asketen seinen charakteristischen äußeren Ausdruck gefunden. Zu allen Zeiten finden wir die sogenannten „inclusi“ (ἐγκλειστοι), Menschen, die sich auf Lebensdauer in einer Zelle oder einer Höhle einschließen — oft einmauern — lassen. Zahlreiche Beispiele aus der alten Kirche²⁾ wie aus der Kirche des Mittelalters³⁾ beweisen dies. In der Asketenwelt des Orients kann man beobachten, wie ausgebreitet diese Sitte noch heutzutage ist. Im Tulsi Das-Kloster an der Asi Ghat in Benares sah ich auch ein Beispiel jener Form von Absperrung von der Außenwelt, die der große Bodhidharma — der „Wandstarrer“ — ausübte: der Betreffende sitzt in der Wandnische eines Treppenganges und kehrt den Leuten den Rücken zu. — Es könnte nahe liegen, in der Inklusion (und verwandten Erscheinungen) einen besonders starken Ausdruck asketischen Heroismus und Opferwillens zu sehen. Psychologisch kommen wir indessen dem Kern der

Introversion allein „die Abwendung der Libido von den Möglichkeiten der realen Befriedigung und die Überbesetzung der bisher als harmlos geduldeten Phantasien.“ (Vorles. z. Einf. S. 434). Jung dagegen unterscheidet überhaupt verschiedene psychologische Typen, unter denen die Introvertierte — im Gegensatz zu der Extravertierten — die Libido, die nicht vorzugsweise sexuell aufzufassen ist, nach innen richtet. Nach Jung ruft daher auch die Introversion eine Erscheinung hervor, die etwas mehr als Autoerotismus ist: sie schafft sich ein intrapsychisches Äquivalent zu der verlorenen Realität (vgl. Das Unbew. im norm. u. kr. Seelenleben, S. 60ff.). In der folgenden Darstellung wende ich den Introversionsbegriff im weiteren Sinne an, ohne mich deshalb Jungs Sonderauffassung anzuschließen.

1) *Imitatio Christi* I, 20.

2) Vgl. M. Heimbucher, *Die Orden und Kongregationen der kath. Kirche*. Paderborn 1907. I, S. 145.

3) Vgl. Zöckler, *loc. cit.* S. 463f.

Sache bedeutend näher, wenn wir sie in Zusammenhang bringen mit dem Drang des introvertierten Asketen, sich überhaupt von der Außenwelt abzusperren und an sich selbst Genüge zu finden. Die Inklusion ist sowohl eine Wirkung wie auch ein Motiv der asketischen Praxis. Wie der Stylitismus psychologischen Zusammenhang mit dem Exhibitionismus hat, so ist die Inklusion als „konsequenteste“ Auswirkung der Introversion aufzufassen.

„On peut vivre en ermite dans le monde,“ — schreibt Murisier¹⁾ — „y vaquer à maintes occupations extérieures, si l' on sait le faire sans y mettre son intérêt, qui est ailleurs.“ Die asketische Introversion braucht sich nicht etwa nur in äußerlicher Introversion oder überhaupt äußeren Veranstaltungen zu betätigen. Wir merken sie an dem „fehlenden Interesse für unmittelbare Umgebungen“, das den Asketen so sehr eigen ist. Daher sehen wir auch, wie es vielen Asketen zu einer fast unerträglichen Qual wird, mit gewöhnlichen Alltagsmenschen zu verkehren oder sich im Werktagmilieu zu bewegen. „Bisweilen ist es mir eine große Pein, mit Jemand umzugehen“ — schreibt Teresa di Jesu — „und es betrübt mich dergestalt, daß ich heftig weinen muß... Die Einsamkeit ist mein Trost, die Unterhaltung dagegen, namentlich mit Verwandten und Blutsfreunden, erscheint mir beschwerlich, und ich komme mir während derselben wie eine verkaufte Sklavin vor“²⁾. — Und von Katharina von Genua erfahren wir, daß sie manchmal von der Gottesempfindung und dem Genuß seiner Nähe so hingerissen war, „daß sie sich verbergen mußte, um nicht gesehen zu werden; denn sie verlor die Sinne und blieb wie todt“³⁾.

Die Introversion als solche darf wohl kaum als eine Wirkung der Askese bezeichnet werden. Eher darf man wohl sagen, daß die Askese selbst im gewissen Sinne in einer aus ihr hervorgehenden Introversion besteht. Was will denn der Asket anderes, als das Lebensinteresse gerade von den äußeren Umgebungen, den „irdischen Dingen“ weg und es nach innen, nach der Welt des Ichs kehren? Die eigentlichen Wirkungen der asketischen Introversion bemerken wir erst, wenn wir uns zu einer mit der Introversion zusammenhängenden Erscheinung wenden.

1) Les maladies du sentiment religieux. 2. ed. 1902.

2) In einem Briefe an Petrus v. Alcantara (Werke IV, S. 223).

3) Leben u. Schr. d. heil. Kath. v. Genua, S. 61.

Mit der Introversion nahe verbunden ist nämlich das, was wir mit einem Ausdruck von Bleuler *autistisches* oder *dereistisches* Denken nennen können¹⁾. Die Introversion kann allmählich zu einer Veränderung des ganzen psychologischen Zustandes führen, ja teilweise sogar zu einem Verlust des Wirklichkeitsbewußtseins. Hier zeigt wieder das Seelenleben des Asketen eine eigentümliche Übereinstimmung mit dem des Neurotikers. Janet spricht von dem Verlust der „*fonction du réel*“ als einem besonderen Merkmal des Neurotikers. Und Freud²⁾ betont, daß „jede Neurose die Folge, also wahrscheinlich die Tendenz, habe, den Kranken aus dem realen Leben herauszudrängen, ihn der Wirklichkeit zu entfremden.“ Der Neurotiker findet die äußere Wirklichkeit unerträglich und schafft sich, indem er sich von ihr abkehrt, seine eigene innere Welt, wo er nicht mehr nötig hat, sein Leben und sein Denken dem harten „*Realitätsprinzip*“ anzupassen, sondern wo er — wie das Kind und der Träumer — sich nach dem „*Lustprinzip*“ einrichten kann. Insofern also bedeutet die Neurose eine Regression zu den Äußerungen des primären Seelenlebens, die wohl wesentlich in einer Produktion von lustbetonten Phantasieen bestanden haben. Erst die erlebten Enttäuschungen führen ja das Kind zu einem Denken nach dem *Realitätsprinzip*³⁾.

Mehr oder weniger ist das Denken aller Menschen *autistisch* oder *dereistisch*, ein Denken des „*Lustprinzips*“ oder der „*Logik des Gefühls*“. In unseren Phantasieen und Tagträumen denken wir oft die Verhältnisse und die Schranken der realen Welt weg und legen uns die Wirklichkeit nach unseren eigenen Wünschen, mit uns selbst als Mittelpunkt, zurecht. „Wer sich selber aufmerksam und schonungslos beobachtet, weiß, daß ein Wesen in ihm haust, das gern alles Schwierige und Fragwürdige im Leben verschleiern und zudecken möchte, um sich eine leichte und freie Bahn zu schaffen“⁴⁾. Besonders innerhalb der Sphäre des religiösen Lebens können wir be-

1) Als Terminus eines Denkens, das durch aktive Abgekehrtheit von der Außenwelt und Überbetonung des inneren Lebens charakterisiert wird, führte Bleuler ursprünglich „*autistisches Denken*“ ein. Später hat er indessen „*dereistisch*“ (*reor, ratio, real*) vorgezogen. Vgl. Lehrbuch d. Psychiatrie, S. 34 ff.

2) Vgl. Freud, Formulierungen über die zwei Prinzipien d. psych. Geschehens, S. 271 (Samml. kl. Schr. III).

3) Vgl. Freud, loc. cit. S. 272.

4) Jung, Der Inhalt der Psychose S. 25.

obachten, welche Rolle das autistische Denken spielt. Wie Kretschmer konstatiert, können wir in der religiösen Vorstellungswelt der verschiedensten Völker beobachten, wie die autistischen Wunscherfüllungen sich zu festen Mythen- und Dogmensystemen herauskristallisieren. „Der Unsterblichkeitsglaube ist eine katathyme Überwindung der realen Todesgewißheit, das Paradies das Ersatzglück für alle nicht gereiften Lebenswünsche. Daher sehen wir auch, daß in der Mythologie jedes Volkes das Paradies die deutliche Lokalfarbe seiner speziellen Wunschphantasien hat, die Walhalla der Germanen so sehr wie die Seligkeit Mohammeds“¹⁾).

Zu einer wirklichen Gefahr wird das autistische Denken, wenn es zu einer totalen Vernachlässigung des Realitätsprinzips führt, so daß man die reale Welt nicht mehr von einer imaginären Wirklichkeit unterscheiden kann. Dies können wir bei den Asketen häufig beobachten. Die asketische Introversion bedeutet nicht nur eine äußere Abgrenzung gegen die Außenwelt. An Stelle der äußeren Wirklichkeit, die der Asket wie der Neurotiker unerträglich findet, schafft er sich in der Regel seine eigene innere Welt, in der das Realitätsprinzip dem Lustprinzip gewichen ist. Was die Wirklichkeit ihm nicht gegeben hat, das soll ihm die Phantasie geben. Und es ist allgemeine psychologische Erfahrung: je weiter das Interesse eines Menschen von der Wirklichkeit abgezogen wird, desto stärker gerät er unter den Einfluß seiner eigenen Wünsche, besonders der unbewußten. Dadurch entsteht die Produktion einer ganz imaginären Wirklichkeit, in der die eigenen unbewußten Wünsche die wesentliche Rolle spielen: man sieht als wirklich vorhanden an, was unbewußt gewünscht wird. So stark kann die Derealisierung der äußeren Wirklichkeit sein, daß man sogar ihre Existenz schließlich bezweifelt²⁾. Der

1) Kretschmer, Mediz. Psych. S. 204ff. Damit soll natürlich nicht behauptet werden, daß alle religiöse Glaubensvorstellungen rein illusorisch sind. Vgl. unten S. 226.

2) V. K. erzählte bei der Analyse, daß er oft Augenblicke habe, wo ein starkes Gefühl von der Unwirklichkeit aller Dinge über ihn kommt. Bisweilen ist er unsicher, ob es überhaupt er selbst sei, der die Dinge erlebt; dann wieder überkommt ihn mit Macht der Gedanke, daß alles ein Traum sei: vielleicht erwacht er eines Tages und sieht, wie alles sich ganz anders verhält! Der Solipsismus hat ihn viel beschäftigt. — Auf die Frage, ob er sich erinnern könne, wann er zum erstenmal dieses Gefühl von Unwirklichkeit hatte, erzählt er: „Das war auf einem Feste nach bestandnem Schulexamen. Ich war nicht glücklich. Ich hatte ein besseres Resultat erwartet

Realitätscharakter ist der inneren „wahren“ Welt vorbehalten.

Nun aber haben wir eben in den halluzinatorischen Erlebnissen der Asketen den prägnanten Ausdruck autistischer Wunsch-erfüllung vor uns. Psychologisch bezeichnen diese Halluzinationen eine Rückkehr zum infantilen primären Stadium, wo die verschiedenen Bedürfnisse nach dem Lustprinzip eine halluzinatorische Befriedigung finden, indem die Halluzination sich, ähnlich wie der Traum, als kürzester Weg zur Wunsch-erfüllung darstellt¹⁾. Welchen Einfluß auf den Seelenzustand diese Produktion einer imaginären Wirklichkeit haben kann, das zeigt in frappanter Weise ein Beispiel aus unseren Tagen: der indische Sadhu Sundar Singh hat die äußere Wirklichkeit derartig derealisiert und sich seine eigene Welt so ganz nach seinen eigenen Wünschen zurechtgelegt, daß er nicht länger zu unterscheiden vermag zwischen realen und eingebildeten (oder halluzinierten) Ereignissen²⁾.

Aber auch in einer anderen Hinsicht können wir die mit der Introversion und dem Autismus zusammenhängenden Wirkungen beobachten. Die fehlende Realitätsfunktion der Asketen äußert sich oft im Versagen der Kraft, die ihnen auferlegten Aufgaben überhaupt ausführen zu können. Nicht nur, daß sie das Interesse für die Aufgaben des praktischen Lebens verlieren, auch die Fähigkeit zur praktischen Orientierung kann sie im Stiche lassen. Charakteristisch ist, was Bougaud von Marguerite Marie Alacoque berichtet: Sie ging von Tag zu Tag immer mehr in der Liebe zu Christus auf und wurde dadurch immer unfähiger, die Pflichten des täglichen Lebens zu erfüllen. Man versuchte es mit ihr im Krankensaal, aber ohne viel Erfolg... Dann versuchte man es mit ihr in

und war auch in großer Unsicherheit in Bezug auf meine Zukunft. Religiöse Zweifel quälten mich . . . Da kam auf dem Feste plötzlich das Gefühl über mich, daß ich das, was um mich vorging, nicht miterlebe: „Bin ich es, oder bin ich es nicht, der hier anwesend ist?“ — mußte ich immer fragen. Und gleichzeitig mußte ich meine Umgebung anrühren, um mich zu überzeugen, daß diese nicht nur eine Einbildung war“. Wir sehen in diesem Falle, wie das Unwirklichkeitsgefühl den Wunsch verwirklicht: „Weg aus der unangenehmen Lage, in der ich Enttäuschung über mich selbst fühle und in Unsicherheit über meinen Zukunftsweg bin.“

1) Vgl. Freud, Formulierungen üb. d. zwei Prinz. S. 272ff.

2) In seiner Schrift „Die Legende Sundar Singhs“ (Bern 1926) hat Pfister nach einer eingehenden Untersuchung von Sundar Singhs Lebensgeschichte konstatieren können, daß eine Reihe von Dingen, die der Sadhu von sich selbst erzählt, mit der Wirklichkeit selbst nichts zu tun hat.

der Küche, mußte es aber als hoffnungslos aufgeben, da ihr alles aus der Hand fiel¹⁾. In derselben Weise hören wir aus Indien, daß es dem Ramakrishna unmöglich war, die täglichen Pflichten, die ihm als Priester im Tempel oblagen, zu erfüllen. Seine Gedanken waren nur bei Kali²⁾.

Einen klaren Einblick in den Seelenzustand, in den die asketische Introversion ihr Objekt versetzen kann, gibt das Beispiel der Nonne Jüzi Schulthasin. Es wird ausdrücklich von ihr hervorgehoben, daß, wenn sie nach den ekstatischen und halluzinatorischen Entzückungen wieder zu sich selbst kam, es ihr weh tat, wieder „ein Mensch wie ein anderer Mensch“ zu sein und zu „glauben und alle Dinge tun wie ein anderer Mensch“. „Und das tat ihr dann so weh, und ihre Minne und ihr Jammer waren so groß, daß sie oft versuchte und all ihre Kraft daransetzte, daß ihr irgend etwas werden möchte“³⁾.

In zwiefacher Hinsicht ist dieses Beispiel lehrreich, da es beiden hier behandelten Seiten der Wirkungen der Askese gerecht wird. Erstens sehen wir, wie die mit der Askese zusammenhängende Introversion und der Autismus dem Interesse des Ichs dienen und den Egoismus steigern. In der Absonderung von der Außenwelt liegt eine Zentralisierung aller Dinge um das eigene Ego des Asketen: was andere Menschen „glauben“ und „tun“, hat keinen Wert. Und zweitens sehen wir, wie, damit zusammenhängend, das Lustprinzip sich geltend macht. Wie der Neurotiker „in die Neurose hineinflieht“ und wie die Neurose selbst eine Art „Krankheitsgewinn“ für den Menschen bedeutet, der sich mit der harten Wirklichkeit nicht abfinden kann, so flieht auch der Asket vor den Aufgaben der realen Welt in seine eigene lustbetonte Wirklichkeitssphäre zurück. Jüzi Schulthasin will nicht leben und handeln wie ihre Umgebung. Daher setzt sie alle Kraft daran, „daß ihr irgend etwas werden möchte“, damit sie wieder in die Ekstase, die ihr die Erfüllung ihrer innersten Wünsche gibt, zurück kann.

Bemerkenswert in diesem Zusammenhange sind auch die zahlreichen Ohnmachtsanfälle der Asketen. Natürlich können diese teilweise auch organisch bedingt sein durch die systematische Destruktion des Körpers, besonders durch das Fasten. Wir müssen aber auch damit rechnen, daß die Ohn-

1) Bougard, loc. cit. S. 206ff.

2) Vivekananda, My Master S. 18f.

3) Das Leben d. Schw. z. Töb, S. 229.

machtsfälle sicherlich öfters wesentlich psychisch bedingt sind. Wie dem Neurotiker¹⁾, so kann auch dem Asketen der bewußtlose Zustand eine Wunscherfüllung bedeuten, nämlich eine Erfüllung des Wunsches, von dem Druck der äußeren Welt völlig befreit zu werden. Durch die Ohnmacht erreicht der Asket nicht nur, daß er der Wirklichkeit entfliehen kann, sondern er löscht diese gleichzeitig für eine Weile aus: zugleich mit sich selbst vernichtet er auch die störende Umwelt und befriedigt so seine feindliche Einstellung zu der äußeren Wirklichkeit.

Noch etwas anderes sehr wesentliches müßten wir in Verbindung mit der Introversion behandeln: die Mystik. Es liegt an sich nahe, die mit der Askese so eng zusammenhängende Mystik einzig aus der asketischen Introversion und dem Autismus heraus zu erklären: die Mystik ist eben Introvertiertheit, in die Sprache der Religion übersetzt. Einen interessanten Versuch für eine nach dieser Richtung gehende Erklärung haben wir in einer religionspsychologischen Studie von Ferdinand Morel vor uns, der in „le phénomène de l'introversion“ das eigentliche Merkmal aller Mystiker findet²⁾. Ich hoffe jedoch nachweisen zu können, daß nicht alle Mystik sich in dieser Weise erklären läßt, wenn auch zweifellos die Introversion eine äußerst wichtige Rolle in der Psychologie der Mystik spielt. Ich möchte aber dieser Erscheinung in einem eigenen Abschnitt über Askese und Mystik Raum geben.

3. Askese und Sublimierung.

Bei der Analyse der seelischen Wirkungen der Askese haben wir bisher immer die Analogie mit neurotischen Phänomenen vor Augen gehabt. Die psychologische Untersuchung der Rückwirkungen des unterdrückten Trieblebens enthüllt so viele Ähnlichkeit mit dem Seelenleben des Neurotikers, daß es naheliegt, die Askese als solche der Psychopathologie einzuordnen.

Mit einem Nachweis dieses Zusammenhanges ist die Untersuchung der Askese indessen nicht erschöpft. Wir haben es, wie schon erwähnt, noch mit einer anderen Wirkung der Triebversagung zu tun, als mit der pathologisch wirkenden Verdrängung, nämlich mit einer Übertragung der Triebenergie

1) Vgl. Federn-Meng, Das psychoan. Volksbuch, S. 327ff., 369.

2) Ferd. Morel, Essai sur l'introversion mystique. Genf 1918.

auf höhere Zwecke, der sogenannten Sublimierung. Und es gehört zu den allergrößten Verdiensten der Psychoanalyse, daß sie die Rolle erkannt hat, die derartige Sublimierungsprozesse in der Entwicklungsgeschichte des menschlichen Geisteslebens gespielt haben. Auch bei vielen Asketen finden wir derartige Sublimierungsauswirkungen. Wir begegnen ihr in der Form einer gesteigerten religiösen und ethischen Aktivität, vor allem aber — da, wo es wirklich glückt, die Energie ganz auf das Religiöse zu übertragen — in den seltsamen Erfahrungen des mystisch-religiösen Erlebnisses. Es ist hierbei erforderlich, zum richtigen Verständnis und der richtigen Wertung der Bedeutung der Askese dem Mechanismus eben dieser Seite der asketischen Wirkungen nachzuspüren.

a) Der Begriff der Sublimierung.

Was versteht man unter Sublimierung? Und worin besteht die Eigenart des Sublimierungsprozesses?

In Räß und Weis „Leben der Heiligen Gottes“ heißt es von François des Sales:

„Die Leidenschaft der Liebe (sc. der sexuellen) in seine Gewalt zu bringen, wandte er ein ganz einfaches Mittel an: er lenkte sie hin auf die ewige makellose Liebe. Und da er sich bestrebte, diese mit ganzem Herzen zu erfassen, so hatte sein Herz keine Zeit und keine Gelegenheit mehr, die irdischen Dinge lieb zu haben“¹⁾.

Diese Worte schildern den Sublimierungsprozeß so, wie er bei dem religiösen Menschen verläuft: die Liebesenergie wird von den sinnlichen Objekten abgelenkt und auf die rein geistige Liebe zu Gott übertragen. Je besser dies glückt, je reicher und inniger gestaltet sich diese Liebe²⁾.

Ganz allgemein ausgedrückt bedeutet Sublimierung, daß die Energie, die eigentlich dem verdrängten primären Triebleben zukommt, auf höhere, eventuell nicht mehr sexuelle Ziele gerichtet wird. Sie bedeutet eine Veredelung, eine Erhöhung des Lebensdranges.

1) Räß u. Weis, loc. cit. I, S. 105.

2) Bei François des Sales ist der Sublimierungsprozeß nur teilweise glücklich. Wie oben (S. 146) angedeutet, spielt das Sexuelle direkt mit in seine religiöse Einstellung hinein. Sein Fall gehört mehr zu den sog. Elevationsformen (s. unten S. 170f). Daß ich trotzdem sein Beispiel hier gewählt habe, hat seinen Grund darin, daß die Beschreibung von Räß u. Weis die Grundtendenz besonders klar demonstriert.

In diesem Sinne ist der Sublimierungsbegriff natürlich keine psychoanalytische Neuentdeckung. Im Grunde ist in dem Begriff nichts anderes enthalten, als was Gemeingut aller Menschen gewesen ist, so lange man überhaupt zwischen dem ungezügelten Triebleben und dem Moralischen unterschieden hat. Jesus hat den Begriff in die Worte eingekleidet: „Wer mein Jünger sein will, der verleugne sich selbst und nehme sein Kreuz auf sich und folge mir nach“¹⁾. Den Ausdruck Sublimierung soll zuerst Nietzsche gebraucht haben, um einen Namen zu finden für die höchste Form des Prozesses, durch den niedere Triebe in höhere Betätigungsformen verwandelt werden:

„Wir trachten nach dem ungetrübten, morgenstillen Licht des Weisen, aber wir erraten: Auch dieses Licht ist leidenschaftliche Bewegung, aber sublimiert, für Grobe unerkennbar“²⁾. Und den Vorgang selbst — die ästhetische Sublimierung — beschreibt er so: „Jeder Artist weiß, wie schädlich in Zuständen großer geistiger Spannung und Vorbereitung der Beischlaf wirkt. Für die mächtigsten und instinktsichersten unter ihnen gehört dazu nicht erst die Erfahrung, die schlimme Erfahrung, — sondern eben ihr „mütterlicher“ Instinkt ist es, der hier zum Vortheil des werdenden Werkes rücksichtslos über alle sonstigen Vorräthe und Zuschüsse von Kraft, von *vigor* des animalen Lebens verfügt: die größere Kraft verbraucht dann die kleinere“³⁾.

Auch viele andere „Männer des Geistes“ haben derselben Erfahrung Ausdruck verliehen. In einem berühmten Ausspruch Schopenhauers aus seinem 25. Lebensjahre heißt es, daß gerade in Tagen und Stunden, wo die Wollust am stärksten ist, auch die Kräfte des Geistes bereit sind zu dem höchsten Aufgebot: „es bedarf nur einer gewaltigen Anstrengung zur Umkehrung, und statt jener quälenden, bedürftigen, verzweifelnden Begierde (dem Reich der Nacht) füllt die Tätigkeit der höchsten Geisteskräfte das Bewußtsein (das Reich des Lichtes)“⁴⁾. Und Newton behauptet, daß es für die „schöpferische Urkraft“ andere Betätigungsweisen gäbe, als physische Nachkommen zu zeugen: wenn die Kraftelemente im Organismus zurückgehalten werden, so können sie in „neue Gedanken, viel-

1) Ev. Marcus Kap. 8, V. 34.

2) Zitiert nach Rhaban Liertz, Seelenaufschließung, S. 146f.

3) Nietzsche, Zur Genealogie der Moral S. 418.

4) Zitiert nach Lagerborg, loc. cit. S. 235, Anm. 4.

leicht in neue Erfindungen oder in großartige Konzeptionen des Wahren, des Guten und des Schönen umgewertet werden“¹⁾.

Seine eigentliche Bedeutung für die wissenschaftlich psychologische Betrachtung fand jedoch der Sublimierungsbegriff erst durch Freud und die psychoanalytische Schule. Sowohl in der psychoanalytischen Theorie, als auch in ihrer Praxis spielt die Lehre von der Sublimierung eine Hauptrolle. Gerade die dynamischen Gesichtspunkte, von denen die analytische Psychologie beherrscht ist, machen dies klar ersichtlich.

Nach Freud beruht der Sublimierungsbegriff darauf, „daß die Sexualbestrebung ihr auf Partiallust oder Fortpflanzungslust gerichtetes Ziel aufgibt und ein anderes annimmt, welches genetisch mit dem aufgegebenen zusammenhängt, aber selbst nicht mehr sexuell, sondern sozial genannt werden muß“²⁾. Diese „Aufwärtsrichtung“ der Lebensenergie in ihren Einzelheiten zu beschreiben und zu erklären, ist schwer möglich. Psychologisch kann man indessen versuchen, den Prozeß so klar zu legen³⁾: Jeder Mensch verfügt nur über eine begrenzte Menge Lebensenergie⁴⁾. Wendet er diese ausschließ-

1) Zitiert nach Hans Freimark, Das sexuelle Moment in der religiösen Ekstase, Zeitschr. f. Relig.-Psych. II, S. 249.

2) Freud, Vorlesungen zur Einf. S. 398.

3) Vgl. bes. Pfisters Darstellung in Die psychan. Meth. S. 373f.

4) Die Auffassung, daß der Mensch über eine bestimmte Menge Lebensenergie verfügt, ist mit besonderem Nachdruck von C. G. Jung, auch einem früheren Schüler Freuds, vertreten worden. Jung nannte diese Energie Libido und versteht hierunter „die Energie, die sich im Lebensprozeß manifestiert und die subjektiv als Streben und Begehren wahrgenommen wird.“ Diese Libido ist nicht vorzugsweise sexueller Art, sie ist überhaupt nichts Konkretes, sondern „geradezu ein X, eine reine Hypothese, ein Bild oder Rechenpfennig, ebensowenig konkret faßbar wie die Energie der physikalischen Vorstellungswelt“ (Versuch einer Darstellung der psychoanal. Theorie. Jahrb. f. psychoan. u. psychopath. Forschungen V, S. 342).

Jungs ausgedehnte Anwendung des Libidobegriffs auf die gesammelte Lebensenergie kann terminologisch leicht Verwirrung bringen. Freud selbst wendet den Begriff in einer engeren und ganz bestimmten Bedeutung an, nämlich als Ausdruck der psychischen Seite des Sexualtriebes. Aber auch Freud kennt „den einen Lebenstrieb“, der hinter allen Äußerungen des Geisteslebens steckt. In den „drei Abhandlungen zur Sexualtheorie“ heißt es ausdrücklich, daß die Partialtriebe, die zusammen die Libido konstituieren, nicht primär sind, sondern von einem Trieb stammen, der an und für sich nicht sexuell ist, sondern dies erst wird „durch Reize“ „aus erogenen Zonen“ (S. 33f.). Jung identifiziert also den von Freud geprägten Ausdruck der psychischen Seite des Sexualtriebes, die Libido, mit Freuds umfassenderem Begriff „Lebenstrieb“ (Vgl. Pfister, Die Liebe des Kindes und ihre Fehlentwicklungen, S. 214).

lich im Dienste der primären Triebauswirkung an, so gebricht es ihm an Energie und Interesse für „höhere Dinge“. Darum ist eine Einschränkung solcher Triebrichtungen, die auf die rein animalische Existenz hinzielen, die unumstößliche Voraussetzung dafür, daß die Lebensenergie in einer höheren Betätigungssphäre sublimiert werden kann. Sowohl in der Individual-, als auch in der Völkerpsychologie läßt sich dies beobachten. Das Kind, dem man jeden seiner Wünsche erfüllt, wird sich stets gieriger an das rein primäre Begehren klammern. Erst wenn der primären Triebfunktion eine Schranke gesetzt ist, wird der Menschegeist aufgefordert, höher zu streben. In der Entwicklungsgeschichte des Menschen sehen wir, wie Mangel, Hunger, Kälte, Krankheit den Menschen gezwungen haben, die Grenzen des animalischen Daseins zu sprengen. Wenn der Lebensdrang auf äußere Hindernisse stößt und die primäre Triebbefriedigung ausbleibt, werden neue seelische Funktionen ausgelöst und aktiviert, die nicht allein dazu dienen, die Hindernisse zu nehmen, sondern auch selber neue Ziele für das Leben aufzustellen.

Die psychoanalytische Lehre von der Sublimierung wird oft mißverstanden, als drehe es sich um die direkte Überführung einer primitiven Triebfunktion in eine höhere. Aus dem Ebengesagten wird indessen erhellen, daß es mit der Sublimierung eine zwiefache Bewandnis hat: teils ist sie nämlich eine Entlastung der primären Triebfunktionen, teils eine Aktivierung neuer Kräfte. Die Sublimierung ist keineswegs bloß eine Entfaltung des Primitiven, z. B. Sexualität in verfeinerter Form. Sie bedeutet gleichzeitig eine Auslösung neuer geistiger Kräfte, sei es auf dem Gebiete des Gefühlslebens als Kunst, auf dem des Denkens als Wissenschaft, oder auf den Wegen des Willenslebens als sozial-moralische Betätigung. Es ist darum auch nicht richtig, zu sagen, daß die primären Triebe sich ein höheres Ziel gesetzt haben. Nicht der einzelne Trieb wendet sich neuen Zielen zu, sondern ein und derselbe Lebenstrieb ist in allen Äußerungsformen des Lebens wirksam. Der Vorgang kann am besten als eine dynamische Neukanalisation der Lebensenergie verbildlicht werden, wobei die primären Triebe den Kräftezuschuß zu höheren Funktionen des Seelenlebens abgeben¹⁾. Pfister meint sogar,

1) Bei Freud selbst treten diese Zusammenhänge nicht immer ganz deutlich hervor, indem er zu einseitig den Sexualtrieb betont. Wie schon

daß man in Verbindung mit der Sublimierung von einer Epigenesis sprechen kann¹⁾). Es gibt keine Sublimierung eines Triebes, bei der er nicht gleichzeitig zusammenschmilzt mit andersgearteten Geistesfunktionen, und keine höhere Geistesfunktion, die nur ein sublimierter Trieb wäre.

Damit ist zugleich auch angedeutet, in welcher Weise die Psychoanalyse das Geistesleben in Zusammenhang mit dem primären Triebleben bringt. Pfister nennt es die reine Demagogie, wenn Freuds Gegner ihm vorwerfen, daß er Religion und Kunst auf Sexualität „reduziere“. Freud und seine Schule haben nichts anderes getan, als den Nachweis erbracht, daß die Wurzeln der höchsten Funktionen bis zum allerprimitivsten Triebleben hinabreichen. Ebenso wenig aber, wie wir einen Baum von den Wurzeln aus erklären und ihn auf Wurzeln reduzieren wollen — geschweige denn auf das Erdreich, aus dem er Kraft und Nahrung zieht — ebenso wenig gedenkt die Psychoanalyse das gesamte Geistesleben von dem primären Triebleben aus zu erklären. Bei jeder Entwicklung zu sublimer Tätigkeit findet eine Neuauslösung schöpferischer Anlagen und Geistesfunktionen statt.

In praktischer Beziehung spielt der Gesichtspunkt der Sublimierung eine große Rolle in der psychoanalytischen Behandlung von Neurotikern. Bei Fällen von Neurose ist es nämlich das Wichtigste, die seelischen Energien, die zu schädlichen Manifestationen verbraucht worden sind (hysterische Symptome, Zwangshandlungen usw.), freizumachen und den höheren Seelenfunktionen zugute kommen zu lassen. Aber die Bedeutung der psychoanalytischen Lehre vom Sublimierungsprozeß reicht weit über die spezifisch analytische Technik hinaus; sie hat Geltung für unsere gesamte Kulturauffassung überhaupt, indem

erwähnt, kennt indessen auch Freud den einen „Lebenstrieb“. — Zur weiteren Beleuchtung führe ich ein Wort von S. Ferenczi, der Freud sehr nahe steht, an: „Niemals hat es die Psychoanalyse gewagt, zu entscheiden, wieviel von den seelischen Strebungen sexuellen und wie viel anderen (z. B. egoistischen) Ursprungs sei. Sie behauptet nur, daß sexuelle Triebkräfte eine viel größere und mannigfachere Rolle im Seelenleben spielen, als man es bisher annahm, daß sexuelle Momente wahrscheinlich bei fast jeder Tätigkeit mitspielen und oft als Vorbilder fungieren; zwischen dieser Annahme und der Behauptung, daß die Psychoanalyse fast alles vom Sexuellen ableitet, ist aber ein so großer Unterschied, daß es von den Kritikern nicht hätte vernachlässigt werden dürfen.“ (Int. Zeitschr. für Psychoan. III, S. 354.)

1) Pfister, Was bietet die Psychan. dem Erzieher? S. 84.

sie die Gesetze der Entwicklung und die Bedingungen der großen Epochen des Aufschwungs nachweist: in der Triebbegrenzung ist die Grundlage unserer ganzen Kultur gegeben.

„Wir glauben“, — heißt es bei Freud¹⁾ — „die Kultur ist unter dem Antrieb der Lebensnot auf Kosten der Triebbefriedigung geschaffen worden, und sie wird zum großen Teil immer wieder von neuem erschaffen, indem der Einzelne, der neu in die menschliche Gemeinschaft eintritt, die Opfer an Triebbefriedigung zu Gunsten des Ganzen wiederholt.“ „Wir wissen“, schreibt Pfister, „daß die höchsten Geistesleistungen nur um den Preis des Entbehrens und Verzichtens zu erlangen seien“²⁾. Und Stekel³⁾ schreibt: „Kultur ist Verdrängung, ist gut funktionierende Hemmung. — Was für die Menschheit gilt, das gilt auch für den Menschen. Die Verdrängung ermöglicht uns das Leben des Kulturmenschen, der allen ethischen und sozialen Forderungen seiner Zeit gerecht werden will. Sie ermöglicht uns auch jene innere Kultur, jenes Ausleben in höheren Bahnen, das uns vom Herdenmenschen unterscheidet.“

Diese Sublimierungswirksamkeit kann auf den verschiedensten Gebieten beobachtet werden. Jeder wird wohl mehr oder weniger die Erfahrung gemacht haben, daß die in unbefriedigter Sehnsucht kämpfenden Triebe sich in schöpferischer Lust, in Glaubenseifer und gemeinnützigen Bestrebungen auslösen können. Wenn, wie das so oft vorkommt, ein junges Mädchen nach einer enttäuschten Liebeshoffnung sich der Krankenpflege widmet, wenn ein junger Student, mit dem seine Liebste gebrochen hat, sich der Theologie zuwendet⁴⁾, wenn ein unglücklicher Atheist, der sich nach seiner Mutter sehnt, anfängt, zur Mutter Gottes zu beten⁵⁾, oder ein kinderloses Ehepaar ein Kinderheim gründet, so sind dies alles Versuche, für die unbefriedigten Neigungen Ablauf in einer Sublimierungstätigkeit zu finden.

1) Freud, Vorlesungen z. Einf. S. 11.

2) Pfister, Die Liebe vor der Ehe und ihre Fehlentwicklungen. 2. Aufl., Bern u. Leipzig 1925, S. 192 (vgl. S. 172).

3) W. Stekel, Nervöse Angstzustände und ihre Behandlung, S. 6f.

4) H. L. erlebte während der analytischen Behandlung den Bruch mit seiner Verlobten. Momentan trat eine Steigerung der religiösen Interessen ein, und nach Verlauf einiger Tage hatte er den Beschluß gefaßt, sich dem theologischen Studium zu widmen.

5) Ein charakteristisches Beispiel bei Pfister, Die psychan. Meth. S. 129.

Hat dies aber seine Richtigkeit, muß dann nicht auch die Möglichkeit gegeben sein, die Triebentsagungen der Askese in den Dienst einer Sublimierung zu stellen? Wenn alle Kulturentwicklung durch Triebentsagung bedingt ist, sind dann nicht die Asketen, die diese Entsagung zu ihrem Lebensprinzip machen, die eigentlichen Kulturträger? Wer hätte sonst so große Mengen freier Triebenergie in den Dienst höherer Zwecke zu stellen?

Platon spricht im „Symposion“ durch den Mund Sokrates' von den Menschen, die lieber mit der Seele zeugen wollen als mit dem Leibe, die sich danach sehnen, „in der Seele das zu zeugen, was die Seele empfangen und gebären soll: Einsicht und Tugend“, Menschen, die schönere und unsterbliche Geschlechter der Seele den leiblichen Kindern vorziehen.

In welchem Sinne darf man nun die Asketen als solche Menschen bezeichnen?

b) Die Grenzen der Sublimierung und die Elevationsphänomene.

Nun begegnet aber die Analyse der Wirkungen der Askese im Lichte der Sublimierung einer großen Schwierigkeit, nämlich der, daß wir bei den Asketen den Sublimierungsprozeß nur in den seltensten Fällen in seiner reinsten und edelsten Form beobachten können. Nicht allein, daß, wie wir sahen, das gewaltsam unterdrückte Triebleben weiterlebt und rückwirkend in einer Reihe verschiedenster Seelenäußerungen zum Aus-
trag kommt. Wir bemerken auch sehr oft gerade auf den Gebieten des Seelenlebens, wo wir die Sublimierungstätigkeit gerne zutage treten sehen möchten, statt dessen eine dauernde direkte Nachwirkung der unterdrückten Triebe, und zwar vornehmlich des Sexualtriebes. Bei einzelnen tritt diese Nachwirkung so heftig auf, daß man statt einer religiösen Sublimierung des Sexualtriebes eher eine Sexualisierung der ganzen Religion feststellen muß. Die Sexualität sucht Deckung hinter der Religion und lebt in deren Gewande weiter. Die Religionsforscher, die die Erotogenese der Religion vertreten, können in der Tat ihre besten Argumente aus der Welt der Asketen holen. Sie können auch hinweisen auf zahlreiche Fälle, wo das religiöse Leben der Asketen in sein „Widerspiel“ umschlägt: der Asket wird zum Lüstling.

Es ist für die psychologische Analyse von wesentlicher Be-

deutung, mit bestimmt abgegrenzten Begriffen zu arbeiten. Viel von der Unklarheit in dem herrschenden Streit über das Verhältnis zwischen Religion und primärem Triebleben (bzw. Sexualität) steht im Zusammenhang mit einer Unsicherheit der Begriffsbestimmung, die wiederum ihren Grund in einer allzu großen Neigung zum Generalisieren hat. Erstens müssen wir uns klar sein über die Grenzen der Sublimierung und die Möglichkeit der Desublimierung, und ferner ist es erforderlich, die Sublimierung abzugrenzen von solchen Phänomenen, bei denen es nicht gelungen ist, die primäre Triebenergie zu transformieren, sondern wo der elementare Prozeß seinem Wesen nach unverändert, bloß unter einem andern Namen, weitergeht. Mit einem Ausdruck Pfisters¹⁾ bezeichne ich diese Phänomene als *Elevationsphänomene*.

1. Was die Grenzen der Sublimierung betrifft, so kommt vor allem dreierlei in Betracht:

Erstens besitzen nicht alle Menschen die gleiche Fähigkeit der Sublimierung. Wir können in der Lehre von den Neurosen studieren, welche entscheidende Bedeutung das quantitative Moment für die Widerstandskraft gegen die Neurose hat²⁾. Psychoanalytische Erfahrung zeigt, daß viele Menschen faktisch krank werden, weil sie versuchen, ihre Triebe über das Maß, das ihre Konstitution ihnen erlaubt, hinaus zu sublimieren. Dieselbe Triebentsagung, die dem einen Veranlassung zu sozial hochwertigen Leistungen gibt, kann beim andern zu neurotischen Zwangsformen führen³⁾.

Wo es sich nun bei den Asketen um eine völlige Unterdrückung des Geschlechtslebens handelt, meldet sich zweitens die Frage, ob es überhaupt möglich sei, für die ganze Energiemenge, die dem Sexualtrieb zukommt, durch Sublimierung einen Abfluß zu schaffen. Hier stehen wir vor einem noch ungelösten wissenschaftlichen Problem. Allem Anschein nach ist aber eine wirkliche Sublimierung der gesamten Sexualenergie nur in Ausnahmefällen möglich. Die meisten Sexuologen vertreten die Ansicht, die Loewenfeld so formuliert hat: Die Vorteile, die durch die Sublimierung unserm geistigen Leben erwachsen, werden im großen und ganzen nicht durch die

1) Vgl. Pfister, Die psychan. Meth. S. 272.

2) Vgl. Freud, Vorlesungen z. Einf. S. 434.

3) Vgl. Freud, Ratschläge für den Arzt bei d. psychoan. Behandl. S. 409 (Samml. kl. Schr. IV).

dauernde sexuelle Abstinenz, sondern durch die Beschränkung der sexuellen Befriedigung erzielt¹⁾).

Drittens aber ist es von Wichtigkeit, ob die Sublimierung als klar bewußte Triebbeherrschung oder infolge einer ziemlich unbewußten Verdrängung des primären Trieblebens geschieht. Wie Hadfield hervorgehoben hat, können wir nicht sublimieren ohne Material zur Sublimierung. „Der Affekt muß erst erlöst werden, ehe er gebraucht werden kann“²⁾. Wenn der sexuelle Trieb aus unbewußten Motiven gewaltsam auf irgendeinen Komplex zurückgedrängt und auf unerlaubte Objekte fixiert worden ist, kann kaum mehr die Rede von einer wirklichen Sublimierung sein. Überhaupt gilt die Regel, daß, wenn eine Begrenzung des Trieblebens nicht durch bewußte Wahlentscheidung als ein freiwilliger Verzicht, sondern durch automatische Verdrängung geschieht, man leicht in der Verdrängung stecken bleiben kann, ohne daß es zur Sublimierung kommt. Bei einzelnen kann freilich das Sublimierungsvermögen so groß sein, daß sie trotz der verdrängungsbedingten Triebunterdrückung zu einem reichen Leben der Reinheit gelangen. Die meisten aber nehmen ernsthaften Schaden. Es ist ein alter analytischer Erfahrungssatz, daß wer sein höheres Leben auf einer Verdrängung aufbaut, leicht dem Fanatismus, der Beschränktheit und der Intoleranz anheim fällt³⁾.

Diese Betrachtungsweise wirft ein Licht auf ein Phänomen innerhalb der asketischen Welt, das Anatole France in seiner *Thaïs* geschildert hat: Der heilige Paphnutios, der große Asket, der das sündhafte Weib erlösen soll, wird zuletzt selber von einem Wahnsinn der Wollust ergriffen und wirft sich wie ein Tier über den entseelten Leichnam. „*Qui veut faire l'ange, fait la bête!*“ Gerade weil ein Mensch nur über ein begrenztes Sublimierungsvermögen verfügt, kommt er, sobald er die Grenzen überschreitet, nur zu leicht zu Fall, und die Gefahr eines solchen Falles ist besonders groß, wo die Sublimierung nicht auf der Triebbeherrschung, sondern auf einer unbewußten Triebverdrängung beruht.

Die Geschichte der Asketen ist voll von Beispielen dieser

1) Loewenfeld, Über die sexuelle Konstitution u. a. Sexualprobleme, Wiesbaden 1911, S. 222. (Vgl. das Referat in Lagerborg, loc. cit. S. 237, Anm. 6.)

2) Hadfield, loc. cit. S. 185.

3) Vgl. Pfister, Was bietet d. Psychan. dem Erzieher? S. 83f. und Die psychan. Meth. S. 277f.

Art. Schon die heftigen Versuchungen, mit denen die Asketen ihr Leben lang zu kämpfen haben, bezeugen, daß ihr Sublimierungsvermögen nicht stark genug gewesen ist, um der Energiemenge des unterdrückten Trieblebens einen Abfluß zu verschaffen¹⁾. Und zahlreich sind auch die Beispiele von Fällen, wo die Schranken der Verdrängung und der Sublimierung durchbrochen werden mit der Folge einer völligen Desublimierung.

Mit sehr überzeugender Charakteristik schildert Rufinus das Schicksal Johannes des Wüstenasketen:

Johannes hatte lange als Muster der Askese gegolten. Da klopfte eines Abends eine halb ohnmächtige Frau an seine Zellentür und bat um Obdach, auf daß sie nicht die Beute der wilden Tiere der Wüste werde. In einer „bösen Stunde“ gab er ihren Bitten nach. Durch scheinbar tiefste Ehrerbietung erregte sie seine Aufmerksamkeit; endlich wagte sie ihre Hand auf die seine zu legen. Bei dieser Berührung zuckte er zusammen. Die Leidenschaft, die lange in ihm geschlummert hatte und „vergessen“ war, erwachte zu unbändiger Raserei. In einem Anfall wilder Liebeswut versuchte er, das Weib an seine Brust zu drücken. Da aber entschwand sie seinen Augen und ein Chor böser Engel bejubelte mit gellendem Gelächter seinen Fall... Der gefallene Einsiedler, fährt Rufinus fort, versuchte nun nicht, wie man hätte erwarten sollen, seine Reinheit durch Gebet und Buße wieder herzustellen. Der eine Augenblick der Leidenschaft und Schande hatte eine neue Natur in ihm erweckt und ihn unwiderruflich von den Empfindungen und Hoffnungen des asketischen Lebens geschieden. Trotzdem er wußte, daß die schöne Gestalt, die er erblickt hatte, nur ein Phantasiegebilde gewesen war, das ihn ins Verderben gelockt hatte, ließ er doch sein Herz von ihr beherrschen. Er entfloh aus der Wüste, stürzte sich aufs neue in die Welt und verfolgte das Licht jener eingebildeten Schönheit bis an den Abgrund der Hölle²⁾.

Das Beispiel zeigt, wie nahe der Heilige dem Lüstling ist. Die Gefahr einer Desublimierung lauert überall da, wo der Asket sein Triebleben nicht bewußt beherrscht, sondern

1) Das schließt nicht aus, daß sie bei richtiger Seelenentwicklung die Triebe hätten beherrschen können, ohne moralischen Schaden zu leiden. Eben die Verdrängung statt Beherrschung ist die große Gefahr.

2) Rufinus, Hist. Monach., Kap. 1 (vgl. Lecky, loc. cit. II, S. 96).

nur gewaltsam unterdrückt. In dem Abschnitt über die Motive der Askese habe ich nachgewiesen, daß die Askese oft als eine Reaktionsbildung auf dem Hintergrunde eines besonders starken Triblebens auftritt. Der Fall wird dann umso tiefer, wenn das Sublimierungsvermögen gesprengt und die Schranke der Verdrängung durchbrochen wird.

Einmal von der Grenze der Sublimierung überzeugt, haben wir auch Mittel in der Hand zum Verständnis jenes Zusammenschmelzens von religiösem Kultus und Sexualakten, das wir in der Religionsgeschichte so oft beobachten können. Besonders in asketisch geprägten religiösen Sekten kommt es nicht selten vor, daß unter dem Deckmantel der Religion sexuelle Ausschweifungen gestattet werden. Man braucht nur an die berühmten „Mucker von Königsberg“ zu denken¹⁾, oder an eine orgastische Inspirationssekte, wie sie von Eva von Butler gestiftet wurde: die Ehe wurde als sündhaft betrachtet, aber die *mixtio carnalis* — besonders mit Eva — war gestattet, ja sie wurde als heilig erachtet, wenn man nur in der geistigen Gemeinschaft das Ziel hatte, die Sinnlichkeit zu ertöten²⁾. Hier verdient auch Erwähnung, daß an vielen der allerheiligsten Wallfahrtsorte der Sexualität ziemlich freier Lauf gelassen wird. Man kann in einzelnen Ländern die Pilger beobachten, wie sie, müde nach des Tages religiösen Pflichten, am Abend die Sexualschranke fallen lassen. Starken Eindruck hiervon bekam ich in Yamada, wo das Nationalheiligtum Japans, die Isetempel liegen: der Weg, der von dem einen der beiden Haupttempel, Naiku, zu dem andern, namens Gehu, führt, ist voll von öffentlichen Häusern. In den größten dieser Häuser kann man folgendes Schauspiel beobachten: In einem großen Saal nimmt man Platz auf einer Erhöhung, und auf ein gegebenes Signal hebt sich plötzlich an drei Seiten der Boden zu einer Bühne mit verschwenderischen Blumenmengen und prächtigen Lampen. Als bald schwebt tanzend eine lange Reihe schöner Mädchen herein und führt den alten Ise-Ondo aus. Wenige Minuten, und das ganze entschwindet wieder. Aber für den Zuschauer währte es lange genug, um den ursprünglichen Sinn des Tanzes zu erfassen: sich das Mädchen zu erwählen, das man sich als Gesellschafterin wünscht. — Ferner sind auch von besonderem Interesse die Fälle, wo das Sexuelle als ein direktes Glied in den Kultus

1) Vgl. Stoll, *Suggestion und Hypnotismus*, S. 505f.

2) Vgl. Lagerborg, *loc. cit.* S. 258, Anm. 53.

eingefügt ist. Man hat oft auf den berüchtigten Ritus der Chlūsten hingewiesen, den Swálnii grech, die gemeinsame Sünde: wenn der gemeinschaftliche Tanz, und damit die ekstatische Erregung, den Kulminationspunkt erreicht hat, werden die Lichter gelöscht und man gibt sich allgemeiner Unzucht hin, ohne Rücksicht auf Alter oder Verwandtschaft. Möglicherweise sind die Berichte von diesem Ritus übertrieben¹⁾. Dafür kann man aber in Indien in einem Maße, wie man es nicht für glaubhaft hält, den nahen Zusammenhang zwischen Religion und Sexualkult studieren. Fast überall stößt der Blick auf die Linga, das phallische Symbol Sivas, besonders in Benares, dem Hauptsitz des Linga-Kults, wo kein Tempel so besucht ist wie der Viśveśvara. In den Tempeln und auch an den heiligen Wagen, auf denen die Götter an den hohen Festtagen durch die Straßen fahren, sind zahllose obszöne Darstellungen abgebildet. Eine Reihe von Szenen, vornehmlich perverse Sexualakte, fand ich auf einem Relief am Nepal-Tempel in Benares abgebildet, ebenfalls im Sivatempel in Madura. In den größeren Tempeln wird auch Tempelprostitution betrieben. Die Gottesklavinnen — Devadasi — werden von den Bramahnen unter den jungen Töchtern des Landes erwählt und die Bramahnen übernehmen die ehelichen Verpflichtungen. Außerdem aber haben die Mädchen die Verpflichtung, gegen eine Bezahlung, die an die Tempelkasse geht, frommen Tempelbesuchern zu Willen zu sein²⁾. Ferner sind noch die geheimen religiösen Sekten zu erwähnen, deren ritueller Höhepunkt die mixtio carnalis zu sein scheint. Über die Anhänger der „Linken Hand“, einer Bhaktisekte von hohen moralischen und asketischen Lehren, schreibt Lamairesse im Vorwort seiner Übersetzung des Kama-Soutra: „Dans des réunions qui ne sont point publiques, les affiliés, gorgés de viande et de spiritueux, adorent la sakti sous la forme d'une femme, le plus souvent celle de l'un d'eux. Elle est placée toute nue sur une sorte de piédestal et un initié consomme le sacrifice par l'acte charnel. La cérémonie se termine par l'accouplement général

1) Graß meint sogar, daß Swálnii grech nie als eine eigene kultische Übung aufgetreten sei. Doch gibt er zu, daß gelegentlich bei ihren religiösen Versammlungen sexuelle Exzesse vorkommen (Die russ. Sekten I, S. 434f.), und man darf mit einiger Sicherheit annehmen, daß in einzelnen Kreisen diese wirklich einen Bestandteil des Kultes gebildet haben.

2) Zur Tempelprostitution in Indien, vgl. Edw. Sellon, Annotations on the sacred Writings of the Hindus. New. ed. London 1902.

de tous, chaque couple représentant Siva et sa Sakty et devenant indentique avec eux. C'est absorbé dans la pensée de la divinité et sans chercher la satisfaction des sens que le fidèle doit accomplir ces actes¹⁾. Zur Beleuchtung sei noch hinzugefügt, daß das alte vedische Opferritual eine Reihe von Zügen enthält, die unserem Empfinden nach äußerst anstößig sind. Während des Somaopfers muß ein Paar, allerdings in einem vergitterten Raum, aber doch an der Opferstelle selbst, den Sexualakt ausüben²⁾.

Phänomene wie die obengenannten und ähnliche versucht man gewöhnlich auf zweierlei Weise zu deuten: Einerseits meint man, in ihnen die Theorie von der Erotogenese der Religion bestätigt zu sehen: Religion und Sexualität gehören unlöslich zusammen, sind zwei Seiten einer und derselben Sache³⁾.

1) Le Kama Soutra. Règles de l'Amour de Vatsyayana. Traduit par E. Lamairesse, Paris 1891, S. XXVI.

2) Vgl. Rich. Schmidt, Liebe und Ehe im alten und modernen Indien. Berlin 1904, S. 12.

3) Mit besonderer Stärke vertritt Th. Schroeder die Auffassung von der Erotogenese der Religion. In seiner Abhandlung „Erotogenese der Religion“ (Zeitschr. f. Rel.-Psych. I) heißt es, indem der Phalluskult besonders hervorgehoben wird: „Für den primitiven Menschen einer jugendlichen Rasse ist sexueller Mechanismus und sexuelle Funktion die zuerst bewußte, größte und fast einzige intensive Lust, die er erlebt, . . . das erste Geheimnis, das sich dem Bewußtsein entgegenstellt, Lösung fordert und Ehrfurcht einflößt; die erste mit seinen höchsten, tiefsten und fast einzigen Hoffnungen, Strebungen und Freuden verknüpfte Sinneswahrnehmung und zugleich das Werkzeug ihrer Erfüllung“ (S. 447f.). „Religion entstand dadurch, daß man dem Geschlechtsmechanismus einen besonderen örtlichen Geist zuschrieb, was zusammen mit einer Mißdeutung der scheinbaren Transzendenz sexueller Ekstase zur Apotheose der sexuellen Funktion und Organe führte.“ (S. 455).

Im Gegensatz zu Schroeder meint P. Näcke, daß der Phalluskult erst in einer Zeit auftritt, wo es schon andere Götter gab. Der Urmensch sah sich anfangs den verhängnisvollen Wirkungen des wechselnden Klimas und den vielen lebenden Feinden unter Tieren und Menschen ausgeliefert: „Das erste Gefühl, das ihn beseelte, kann daher nur die Furcht gewesen sein. Demzufolge waren ihm, da er alles beseelte, alle diese Gefahren zunächst feindliche Wesen, Gottheiten, die er beschwichtigen mußte.“ Erst später kam mit dem Phalluskult ein sexuelles Element in die Religion hinein, „was aber bloß durch die Betrachtung der Natur geschah, also eigentlich dem Religiösen fremd ist.“ (Die angeblichen sex. Wurzeln d. Religion. Zeitschr. f. Rel.-Psych. II, S. 21f.).

Meiner Ansicht nach hat Näcke darin recht, daß er das Unsicherheitsgefühl als eine Grundlage der Religion ansieht. Ich glaube aber nicht, daß man in negativer Weise einseitig die Furcht betonen darf, die überall Götter erblickt, die besänftigt werden müssen. Richtiger dürfte es sein,

Andererseits sieht man in diesen Phänomenen einen Ausdruck zügelloser Ausschweifungen, die von minderwertigen Existenzen unter der Maske der Religion betrieben werden und auf die Lamairesse's Bezeichnung: „libertins hypocrites“ paßt. Meines Erachtens ist indessen keine dieser beiden Betrachtungsweisen ganz erschöpfend. Allerdings besteht ein naher Zusammenhang zwischen Religion und Sexualität. Das geht nicht allein aus der Universalität des Phalluskults¹⁾ hervor, sondern auch aus der nahen Verwandtschaft zwischen religiöser und sexueller Ekstase, die gewisse mystische Religionsformen aufweisen²⁾. Wie ich bei der Analyse der Mystik nachzuweisen suche — wo ich näher auf diese Fragen eingehe — schöpft die Religion als solche aber auch noch aus anderen Quellen als der Sexualität. Und was die Auffassung von den Mitgliedern dieser Religionsgemeinschaften als heuchlerischen Libertinern betrifft, so ist dazu zu bemerken, daß man bei eben diesen selben Menschen auf andren Gebieten Ausdrücke einer tief moralischen Überzeugung finden kann. Man denke nur an die chlüstische Askese, deren Strenge und Aufrichtigkeit kein Kenner in Zweifel ziehen wird³⁾.

Ich meine, wir müssen versuchen, diese Phänomene im Zusammenhang zu sehen mit dem, was ich als Grenzen der Sublimierung entwickelt habe. Bei der Verschmelzung des religiösen Kultes mit Sexualakten handelt es sich um eine Auslösung solcher Sexualenergie, die nicht sublimiert werden konnte. Fände nicht diese Auslösung innerhalb des Rahmens der Religion statt, so würde das für diese Menschen einen sittlichen Fall bedeuten, einen unwiderruflichen Bruch mit der asketischen Religionsauffassung, mit andern Worten eine Desublimierung. Indem sie der Sexualität einen Platz in der Religion selbst einräumen, erreichen sie eine Art Einheit, durch eine primitive und höchst eigentümliche ambivalente Einstellung charakterisiert. Der Sexualtrieb wird zu einer Art *Tabu*, lebengebend und zugleich totbringend, etwas zur selben Zeit heilig und unrein.

Bei der Beurteilung der Exzesse, die in religiösen Ge-

hervorzuheben, daß die Unsicherheit die Sehnsucht nach dem Festen, Helfenden, Sicherem hervorruft (vgl. meine kleine Schrift „Religion og Religioner“, Oslo 1926, S. 29f.).

1) Vgl. Schroeder, loc. cit. S. 450.

2) Näheres S. 193 ff., 221 ff.

3) Vgl. Graß, Die russ. Sekten, I, S. 434f.

meinschaften so oft vorkommen, muß man übrigens auch noch andere psychophysiologische Momente, die hier mit hereinspielen, in Betracht ziehen. Man muß die äußeren Umstände bedenken, unter denen religiöse sektiererische Versammlungen meist gehalten werden: niedrige überfüllte Räume, Sauerstoffmangel und Kohlensäurevergiftung¹⁾, penetranter Antropingeruch, besonders Schweißgeruch (der auf einzelne erregend wirkt), lange ermüdende Reden, viel Gesang, Bruder- und Schwesterstimmung usw. Wenn bei derartigen Zusammenkünften schließlich einige sexuelle Exzesse vorkommen, selbstverständlich ohne vorher geplant zu sein, so haben diese Vorkommnisse mit der Religion an und für sich nichts zu tun. Sie sind nur die Folge einer anormalen Beeinflussung des Nervensystems.

2. Fernerhin gilt es, die Sublimierungswirkungen der Askese von den Elevationsphänomenen abzugrenzen. Während die Sublimierung eine Transformation der Libido in ethisch und religiös produktive, soziale und kulturelle Leistungen darstellt, sprechen wir von einer Elevation in den Fällen, wo die sexuellen Vorstellungen und Wünsche fortbestehen und auf ein phantasiertes Objekt in religiöser Verkleidung übertragen werden, das den Charakter eines Sexualobjektes annimmt (ein himmlischer Ehegemahl). Anstatt die Sexualität zu sublimieren, sie zu heben und sie in idealem Streben aufgehen zu lassen, wird hier die Religion zum Diener der eigenen sexuellen Wünsche herabgewürdigt.

François des Sales braucht einmal den Ausdruck, daß „Gott der unbefriedigten Liebe ebenso nötig sei, wie brennenden Lippen Wasser“²⁾. Darin liegt die Erkenntnis, daß die himmlische Liebe die irdische ersetzen muß. Aber weil dies so ist, kann es gar leicht geschehen, daß die irdische Liebe der himmlischen ihr Gepräge und ihre Farbe verleiht. Die Liebe behält ihren Charakter, bloß das Objekt ist ein anderes. Wie nahe Kama, die irdische Liebe, und Prema, die himmlische, einander liegen, sehen wir bei dem Inder Caitanya, dessen Inversionstendenzen ich schon erwähnt habe. Caitanya sagt selbst, daß die Voraussetzung der Liebe zu Gott völlige

1) Nach Näcke soll dies auf die spinalen Genitalzentra irritierend wirken.

2) Vgl. Tessier, *Le sentiment de l'amour d'après St. François des Sales*, S. 195.

Gleichgültigkeit sei gegen alles, was Mann oder Weib ist. Man kann sich an den Tänzen um Krishna nur beteiligen, wenn man die Begierde des Fleisches völlig überwunden hat¹⁾. Und doch, wenn wir an Caitanyas glühendes Liebesverhältnis zu dem konkret phantasierten Krishna denken, so können wir nicht einen Augenblick im Zweifel sein, daß sich in dieser religiösen Erotik eine höchst irdische Sexualität auslebt.

Ein interessantes Beispiel aus der alten christlichen Kirche zeigt uns deutlich den psychologischen Zusammenhang und läßt uns sehen, wie leicht man den Weg der Elevation statt den der Sublimierung einschlagen kann. In seinem berühmten Brief ad Eustachium malt Hieronymus die üppigsten Schilderungen aus, um „die Frauen zu verführen, sich Jesus als Bräutigam zu erküren“:

Die menschliche Seele kann nicht leben, ohne etwas zum Lieben zu haben, heißt es. Etwas muß geliebt werden. Aber die sinnliche Liebe muß von der geistigen überwunden werden. „Stets soll dich die Verborgenheit deines Kämmerleins behüten, immer der Bräutigam daheim mit dir spielen. Betest du, so sprichst du mit dem Bräutigam; liesest du, so spricht er mit dir, und wenn dich der Schlaf übermannt, so steht er hinter der Wand, steckt seine Hand durch die Öffnung und berührt deinen Leib (veniet post parietem et mittet manum suum per foramen et tanget ventrem tuum), und erwachend wirst du dann aufstehen und sprechen: Ich bin verwundet von Liebe!“²⁾.

Wie wir sehen, dreht es sich hier um eine systematische Wirksamkeit der Phantasie, die das irdische Sexualobjekt durch einen himmlischen Bräutigam zu ersetzen sucht. Und daß den Anweisungen des Hieronymus in recht ausgedehntem Maße Folge geleistet wurde, davon wird sich jeder, der das Frömmigkeitsleben der weiblichen Asketen studiert, überzeugen können. Wir denken hierbei nicht bloß an das früher erwähnte sexualisierte Traumleben, die Halluzinationen, die Sakramentsmystik usw. Auch nicht eigentlich an die abstrusen Einfälle der religiösen Erotik, daß die Nonnen gern das Kruzifix mit in ihr Bett nahmen oder die Veronika Juliani — von Papst Pius VII. heilig gesprochen — aus Liebe zum Jesuslamm ein Lämmlein mit sich ins Bett nahm, herzte und küßte und ihm

1) Vgl. Grönbech, *Mystikere i Europa og Indien*, S. 158f.

2) Hieronymus, ad Eustachium de servanda virginitate, Kap. 29.

die Brust gab¹⁾. Wesentlicher scheint mir, daß die gesamte religiöse Einstellung von Sexualität durchdrungen ist. Die Religion verdrängt die Sexualität, indem sie selber zur Sexualität wird! Die liebende Seele, die sich ins Brautgemach begibt, um im kleinen Bettelein sich des himmlischen Bräutigams zu freuen — das ist bei vielen dieser Asketinnen die durchsichtige Hülle um das mit religiösen Vorstellungen verbrämte Begehren. Ein Hinweis auf die Beschreibung des „Liebesweges“, wie Mechtild von Magdeburg sie gibt, genügt. In der Unterredung zwischen Jesus und der Seele heißt es unter anderem:

„... So geht denn die Allerliebste zu dem Allerschönsten in die heimliche Kammer der unschuldigen Gottheit; da findet sie der Liebe Bett und der Liebe Gelaß und Gott und Mensch bereit. Da spricht nun unser Herr: „Bleibt stehen, Frau Seele.“ — „Was gebietest du, Herr?“ — „Ihr sollt Euch ausziehen.“ — „Herr, wie soll das sein können?“ — „Frau Seele, Ihr seid so sehr in mich genaturt, daß zwischen Euch und mir nichts sein darf. Es war nie ein Engel so hehr, dem das für eine Stunde verliehen gewesen wäre, was Euch auf ewig gegeben ist. Darum sollt Ihr Furcht und Scham von Euch tun und alle äußeren Tugenden. Die Tugend allein, die Ihr in Eurem Innern von Natur traget, die sollt Ihr in Ewigkeit finden wollen. Es sind Euer edles Verlangen und Eure grundlose Begier. Die will ich ewig füllen mit meinem endlosen Reichtum.“ — „Herr, nun bin ich eine nackte Seele, und du in dir ein herrlicher Gott. Unser beider Gemeinschaft ist ewige Wonne ohne Tod.“ — — Nun wird da ein seliges Stillen nach ihrer beiden Willen. Er gibt sich ihr, und sie gibt sich ihm. Was ihr da geschieht, das weiß sie, und damit bescheide ich mich. Aber es kann nicht lange dauern. Wo zwei Liebende heimlich zusammen sind, da müssen sie gar oft schnell voneinandergehen“²⁾.

Dieses erotische Verweilen bei dem himmlischen Geliebten und das Ausmalen des Verhältnisses zu ihm ist bei den weiblichen Mystikern sehr allgemein, ist aber auch bei Männern nicht unbekannt³⁾. Ich komme auf diese Phänomene in dem

1) Vgl. Friedreich, loc. cit. S. 388f.

2) Offenbarungen d. Schw. Mechtild v. Magdeburg. Herausgegeben v. P. Gall Morel, Regensburg 1869. Vgl. Buber, loc. cit. S. 71ff.

3) Das beste Beispiel ist Zinzendorf, der in der Phantasie als Jesu Gattin lebt und zugleich teilweise Jesus weibliche Attribute zuschreibt (vgl. Pfisters Analyse).

Kapitel über Askese und Mystik noch einmal zurück. In diesem Zusammenhange heißt es nur, sich darüber klar zu werden, daß wir es hier nicht mit einer Transformation, sondern bloß mit einer Transposition der Libido zu tun haben. Die Sexualität findet hier direkten Abfluß in die Religion. An die Stelle des irdischen Sexualobjektes tritt der himmlische Bräutigam, anstatt des normalen Geschlechtsverhältnisses tritt das farbenreiche Phantasiegebilde hervor.

Eine konsequente Abtrennung dieser Phänomene ist aber erforderlich, ehe wir die Wirkungen der Askese unter dem Gesichtswinkel der Sublimierung klarlegen können. Auch katholische Forscher haben angefangen, energisch einen Reinigungsprozeß auf diesem Gebiete des katholischen Frömmigkeitslebens zu verlangen¹⁾.

c) Ethische und religiöse Sublimierungen.

In der Vorrede zu seiner Schrift über Katharina von Siena schreibt der Kirchenhistoriker Karl Hase: „Ich godachte, eine pathologische Untersuchung anstellen zu müssen und habe doch zugleich ein hoch begabtes geistesmächtiges Wesen, einen religiösen Genius vorgefunden“²⁾. Diese Erfahrung wird jeder, der sich eingehender mit der Geschichte der Askese beschäftigt, bestätigen können. Neben den Wirkungen der Askese und im Einklang mit ihnen können wir eine Reihe anderer Phänomene feststellen, die auf ganz andere Dinge zu deuten scheinen.

Betrachten wir das Beispiel der Katharina von Siena einmal etwas näher. Wir haben es hier unbestreitbar mit pathologischen Symptomen zu tun: zahlreiche Halluzinationen, ausgeprägter Sadismus und außerdem noch andere Züge, die darauf deuten, daß ihr religiöses Verhältnis zu Jesus stark triebhaft betont war³⁾. Überhaupt kann bei Katharina gar nicht die Rede sein von einer Sublimierung der gesamten Energie des unterdrückten Trieblebens. Und doch finden wir zugleich bei dieser merkwürdigen Asketin und Mystikerin verschiedene Züge, die von einem ganz hervorragenden Sublimierungsvermögen zeugen. Katharina erzählt selbst einige ihrer visionären Erlebnisse, die sie aus der engen Klosterzelle heraustrieben:

1) Vgl. Rhaban Liertz, Über das Schuldgefühl S. 75f.

2) Hase, loc. cit. S. XV.

3) Vgl. oben S. 67f., 125f., 138f.

Nachdem Christus einmal mit ihr zusammen gebetet hatte, sagte er: „Geh', es ist die Stunde des Mittagmahls, die Deinen wollen zu Tische gehn, gehe, sei mit ihnen!“ Sie aber, in Tränen, entgegnet schluchzend: „Was treibst du mich Elende von dir, übersüßester Herr! Habe ich deine Majestät verletzt, siehe, da liegt mein Leib zu deinen Füßen, strafe mich, ich will gern dazu helfen! Aber so hart strafe mich nicht, daß ich von dir getrennt würde. Was hab' ich mit ihren Mahlzeiten zu tun! . . . Ich habe, wie du besser weißt, allen Verkehr geflohen, auf daß ich dich fände, meinen Herrn und Gott; nun ich dich gefunden habe . . ., soll ich mich wieder einlassen in die Verworrenheit menschlicher Dinge, daß wiederum meine Torheit wachse, und ich allmählich verworfen werde von dir!“ — Christus redet ihr dann freundlich zu, es sei nicht seine Meinung, sie von sich zu trennen, sondern durch die Liebe des Nächsten sie noch enger mit sich zu vereinigen, indem sie nicht allein sich selbst, sondern durch Gnade auch andern fruchtbar sei. Und er erinnert sie an den Gedanken ihrer Kindheit, sich als Mann zu verkleiden, um in fernen Landen, wie sein treuer Knecht Dominicus, in dessen Orden das Heil der Seelen zu erwirken.

Ein anderes Mal, als ihr Herz „zerbrochen“ war, und sie vermeinte, gestorben zu sein und in die Geheimnisse des Himmels, der Hölle und des Fegefeuers hineingesehen zu haben, erschien ihr Christus und sagte: „Kehre nun zurück, zeige ihnen, was ihrer wartet.“ Und als ihre Seele vor dieser Rückkehr schauderte, sagte der Herr: „Vieler Seelen Heil erfordert, daß du zurückkehrst, und nicht ferner wirst du die Lebensweise führen, die du bisher geführt hast, noch die Zelle zur Wohnung haben. Vielmehr wirst du ausgehn aus deiner Stadt für das Heil der Seelen“¹⁾.

Katharinas Schilderung dieser visionären Erlebnisse gibt ein außerordentlich klares Bild des Kampfes zwischen den widerstrebenden Wunschrichtungen ihres Seelenlebens. Auf der einen Seite ihr Introversionsdrang, ihre Absonderung von der Außenwelt, ihre Selbstbeschauung und in Verbindung damit ihr Liebesspiel mit Jesus, das ihr ganzes religiöses Leben zu sexualisieren droht. Auf der andoren Seite der Sublimierungstrieb, der Wunsch über sich selbst hinauszuwachsen und das religiöse Leben auf ein höheres Niveau zu heben, wo sie

1) Nach Hase, loc. cit. S. 42ff.

ihre Kräfte in religiös-ethische Leistungen für andere umsetzen kann. Wichtig ist hierbei, daß dieser Kampf sich einen halluzinatorischen Ausdruck verschafft, in dem das stärkste Moment der Sublimierungswunsch ist. Gerade die Halluzination lehrt uns ja in die Werkstatt des unbewußten Seelenlebens hineinschauen. Katharinas eigenes Leben wird auch zum beredten Zeugen, daß es ihr durch Sublimierung gelang, einer einseitigen Introversion zu entfliehen und in wertvollen ethischen Erlebnissen einen Ablauf für ihre Triebenergie zu finden: sie pflegt die Armen und Kranken und ist während schwerer Pestepidemien eine furchtlose Helferin; einem Bettler schenkt sie ihren eigenen Mantel und als die Priester ihr vorwerfen, daß sie ihr Ordensgewand verschenkt habe, antwortet sie: „Lieber will ich ohne Ordensgewand sein als ohne Barmherzigkeit.“ Auch an selbständiger Initiative gebricht es ihr nicht: sie tritt als Vermittlerin zwischen den streitenden Fürsten und politischen Parteien in Italien auf, greift intelligent in die Zwistigkeiten um den Papst ein, agitiert eifrig für eine Reformation der Kirche, die auf einer Verbesserung der Sitten beruhen soll, und predigt den Kreuzzug gegen die Priester. Auch eine starke und reine Naturfreude spricht aus vielen ihrer Worte¹⁾. Alles dies ist bei einem Menschen mit typisch neurotischen Symptomen um so bemerkenswerter, als ja sonst die Hysterie meist eine Verringerung der eigenen Willenskraft und eine Unterwerfung unter den Willen anderer zur Folge hat.

Und Katharina ist in der Geschichte der Askese kein isoliertes Phänomen. Auch bei zahlreichen anderen Asketen, deren Leben sonst von den vielen schädlichen Nachwirkungen des unterdrückten Trieblebens stark beeinflußt ist, finden wir ähnliche Züge wie bei Katharina. Der Kampf, den sie führte, ist auch in dem Seelenleben vieler anderer ausgekämpft worden, und trotz allem hat die Sublimierungstendenz sich bei ihnen durchgesetzt.

Man hat über die Asketen der alten Kirche oft harte Urteile gefällt. Ein gründlicheres Studium des Lebens der alten Asketen fördert indessen Vorkommnisse zu Tage, die viel zu wenig Beachtung gefunden haben. Es ist grundfalsch, sich dieses Asketenleben ohne weiteres als antisozial vorzustellen. Trotz all der Härte und Lieblosigkeit, mit der die

1) Vgl. Hase, loc. cit. S. 48, 57f., 99f., 108f., 125f., 181.

Asketen oft ihren Mitmenschen gegenüber auftreten, trotz der Introversionstendenz, die im Einsiedlerleben (bzw. Mönchsleben) zum Ausdruck kommt, darf man doch nicht außer Acht lassen, daß ihre Lebensführung manchmal stark von dem Liebesprinzip beeinflusst ist. Im Zusammenhang mit dem überwiegend negativen sittlichen Ideal der Asketen ist freilich das Liebesideal oft reichlich passiven Charakters. Bewußt erstrebt wird, wie bei den Buddhisten, die dulden- de Liebe, die langmütig ist und nicht Böses mit Bösem vergilt, sondern die rechte Backe zukehrt, wenn die linke geschlagen wird¹⁾. Damit ist aber nicht gesagt, daß nicht auch die aktiv wirksame Liebe vorhanden ist und sich betätigt²⁾. Erstens ist das Verhältnis der Mönche untereinander, wenigstens ideal genommen, voll dieser Liebe. Sie betrachten einander als Brüder, als Glieder einer Familie. In Krankheit und Not stehen sie einander mit der größten Selbstverleugnung bei. Rührend sind die Geschichten von Mönchen, die sich die schwersten Bürden auferlegten, um durch ihr gutes Beispiel einem Bruder, der auf Abwege geraten ist, wieder auf den rechten Weg zu helfen: Ein Mönch beichtete seinem Abt, daß er unzüchtige Handlungen begangen habe. Da er sich nun doch verdammt glaubte, wollte er lieber zur Welt zurückkehren. Da sagte der Abt zu ihm: „Auch ich habe dieselbe Sünde begangen, wie du. Laß uns nun zusammen für unsere Sünden Buße tun.“ Und wirklich führte der Abt das härteste Bûßerleben, um dem gefallen- en Bruder zu helfen, durchzuhalten³⁾. — Aber die Liebe der Asketen umfaßt auch weitere Kreise. Freilich gingen sie nicht hinaus unter die Menschen, um ihnen zu helfen. Aber alle die vielen, die mit ihnen in Berührung kamen, erfuhren Beweise ihres guten Herzens. Lucius schreibt nach eingehendem Quellenstudium: So wertvoll ihnen auch die Einsamkeit war, so sehr sie die Gefahren fürchteten, die der Besuch Fremder für sie bedeuten konnte, so empfingen sie trotzdem jeden, der zu ihnen kam, „als wäre es ein Engel des Herrn, ja als wäre es der Herr selbst“. Sie wuschen dem Fremdling die Füße, setzten ihm die besten Speisen vor, die sie herbeischaffen konnten, ja sie gaben sogar oft ihre eigene strenge Askese auf, um ihre Gäste dadurch zu ehren, daß sie

1) Eine Reihe von Beispielen bei Lucius, loc. cit. S. 375f.

2) Vgl. die Darstellung bei Lucius, loc. cit. S. 372ff.

3) Vitae patrum III, 152.

mit ihnen speisten¹⁾. — Oft konnte es auch geschehen, daß die Asketen eine direkte Verpflichtung fühlten, der großen leiblichen Not zu steuern, die, wie sie wußten, draußen in der Welt herrschte. Besonders von den Mönchen der „ägyptischen Wüste“ wird berichtet, daß sie sich körperlicher Arbeit unterzogen, um sich dadurch die Mittel zur Linderung der Not zu erwerben. Die Geschichte weiß Beispiele zu berichten, wo Mönche durch die Arbeit ihrer Hände den Armen und Elenden beträchtliche Unterstützung zukommen ließen. Augustinus erzählt in „de moribus ecclesiae catholicae“ von Mönchen, die ganze Schiffsladungen mit Lebensmitteln an notleidende Gegenden verschickten. Auch finden wir Überlieferungen kleiner charakteristischer Erzählungen von der opferwilligen Liebe einzelner Asketen zu armen Menschen. Von Abbas Bessarion wird berichtet: Sein einziger Besitz waren ein Untergewand, ein Mantel und ein Evangelienbuch. Als er eines Tages einen Leichnam nackt auf dem Felde liegen sah, bedeckte er ihn mit seinem Mantel. Darnach begegnete er einem nackten Bettler, und ihm gab er das Untergewand. Da aber fuhr es ihm durch den Sinn, daß in dem Buch, das er noch besaß, geschrieben steht: „Verkaufe alles, was du hast, und gib es den Armen.“ Und er ging hin, verkaufte sein Evangelienbuch und gab das Geld den Armen. Zuletzt verkaufte er sogar seine Freiheit und wurde Sklave, um einer armen Witwe und ihrem hungernden Kinde das Almosen geben zu können, um das sie bat²⁾.

Natürlich sind viele der aus der alten Asketengeschichte überlieferten Erzählungen stark idealisiert. Etliche sind auch rein legendarisch. Andererseits aber ist die Idealisierung, die aus dem stark asketisch geprägten Milieu jener Zeiten erwuchs, selbst eine Art Sublimierungswirkung. Eine Erzählung, wie die des Bessarion, kann nur aus der unbewußten Empfindung heraus entstehen, daß dem unterdrückten Sexualtrieb ein sublimierter Abfluß in Form einer grenzenlosen Liebeshingabe an andere Menschen geschaffen werden mußte. Und gehen wir weiter, z. B. zu der literarischen Tätigkeit eines Hieronymus, so stellt auch diese ein Sublimierungsergebnis dar, das neben den anderen Wirkungen der Askese dieses Mannes erwähnt zu werden verdient.

1) Lucius, loc. cit. S. 373.

2) Nach Lucius, loc. cit. S. 375.

Ähnliche Züge wie bei den Asketen der alten Kirche können wir auch bei den christlichen Asketen anderer Zeiten beobachten. Eine Schilderung der Sublimierungen des Klosterlebens wäre in der Tat gleichbedeutend mit der Darstellung eines Hauptabschnittes der europäischen Kulturgeschichte. In mancherlei wunderlicher Gestalt hat der Teufel sich innerhalb der Klostermauern gezeigt, von vielen Perversionen und vielen Desublimierungen wissen diese zu erzählen. Gleichzeitig aber waren die Klöster nicht allein der Mittelpunkt des katholischen Frömmigkeitslebens, sondern auch der Herd eines reichen kulturellen, wissenschaftlichen und künstlerischen Lebens. Und das ist zum großen Teil noch heute der Fall. Ich brauche nur einen Ort wie das Kloster Beuron in Hohenzollern zu nennen. Hier ist es den Mönchen gelungen — durch körperliche Arbeit auf dem Felde, in der Werkstatt, in künstlerischer, literarischer und wissenschaftlicher Produktion, religiösem Kultus und umfassender seelsorgerischer Tätigkeit — die unterdrückte Energie des Trieblebens so erstaunlich zu sublimieren, daß man nur in sehr gemäßigten Tönen von ungünstigen Wirkungen der Askese reden darf.

Und was hier von der Klosteraskese im allgemeinen zu konstatieren ist, das wird durch das Studium der einzelnen Asketengestalten noch bestätigt. Beispiele anzuführen scheint fast überflüssig. Wir denken an Franz von Assisi, den stigmatisierten Asketen, dem „Frau Armut“ das große Lebensideal geworden war: fast unüberwindlich stark ist bei ihm der Einsamkeitsdrang und dennoch bricht die aktive praktische Liebe durch und erfüllt sein Leben mit dem Wunsch, sich ganz im Opferdienst für die Welt hinzugeben, nicht allein für die Menschen, sondern auch für den „Bruder Bär“ und seine „Schwestern, die kleinen Vögel“¹⁾. Oder Marina von Escobar, die leidende und sadistische Nonne mit den zahllosen

1) Von Interesse ist die Liebe der Asketen zu Tieren. Hier finden sie einen Abfluß für die Liebessehnsucht, die sie bei den Menschen nicht befriedigen können. In der Volksdichtung vom Einsiedlerleben ist diese Verbindung mit der Tierwelt ein Hauptpunkt der Darstellung. Am schönsten ausgeprägt finden wir diesen Zug bei dem heiligen Franziskus, der — wie es in „Actus beati Francisci“ erzählt wird — sogar für seine Schwestern, die Vögel, predigt: „Wenn ich nur dem Kaiser vorgestellt werden könnte, so würde ich ihn bitten, aus Liebe zu Gott und zu mir, ein Gesetz zu erlassen, daß er jedem das Einfangen oder Einsperren meiner Schwestern, der Lerchen, untersagte und vorschriebe, wer Ochsen oder Esel halte, müsse sie zu Weihnachten besonders gut füttern.“

Halluzinationen, durch lange Jahre an die Krankenzelle gefesselt: sie weitet ihr Herz zu einer umfassenden Liebe zu allem, was lebt, und ihr Einfluß weckt in Spanien eine Art Reformation¹⁾. Oder Elisabeth von Thüringen, Masochistin und Koprolagnistin: durch ihren Hunger nach Liebeswerken und ihre unnachahmliche persönliche Hingabe im Dienst der Armen- und Krankenpflege ist sie zu einem edlen Vorbild für kommende Jahrhunderte geworden²⁾. Und man kann sich denken, wie alle die Rat- und Hilfebedürftigen in Scharen zu einer Hildegard von Bingen, einer Birgitta von Schweden hinströmten, um getröstet und gestärkt heimzukehren, ganz ebenso wie wir noch heute sehen, daß sie sich in Scharen um den Frater D. sammeln, dessen Augen leuchten von einer inneren Freudigkeit und Befriedigung, weil er Hilfe bringen kann.

Oder um ein Beispiel aus dem heutigen Frankreich zu wählen, der Vicomte Charles de Foucauld, dessen Biograph René Bazin der Académie française angehört³⁾. An diesem Mann können wir eine Reihe der Motive und Wirkungen studieren, die ich früher erwähnt habe. Wir finden eine starke Mutter- und Schwesterfixierung, ein unbändiges Triebleben und einen Einschlag von Schmerz und unbefriedigter Unruhe. In frühester Jugend war er bekannt als ausschweifender Offizier in Algier, dessen Treiben zu skandalösen Auftritten führte: „Je faisais le mal“ — schreibt er in einer seiner Meditationen⁴⁾ — „mais je ne l'approuvais ni ne l'aimais... Vous (sc. Jesus) me faisiez sentir un vide douloureux, une tristesse, que je n'ai jamais éprouvé qu'alors; ... elle me revenait chaque soir, lorsque je me trouvais seul dans mon appartement... elle me tenait muet et accablé pendant ce qu'on appelle les fêtes: je les organisais, mais le moment venu je les passais dans un mutisme, un dégoût, un ennui infinis...“ Teils unter dem Eindruck der Wüsteneinsamkeit, teils durch Einwirkung seiner sehr gottesfürchtigen Familie (besonders der Schwester — die Mutter war längst gestorben), wie auch des Abtes Huvelin, vollzieht sich

1) Das wundersame Leben der ehrw. Jungfrau Marina v. Escobar III, S. 5f., 391f.

2) Vgl. Josef Zahn, Einf. in d. chr. Mystik. 2. Aufl. Paderborn 1918. S. 149.

3) René Bazin, Charles de Foucauld, explorateur du Maroc, ermite au Sahara. Paris 1921.

4) Écrits spirituels de Charles de Foucauld. Paris 1925, S. 76.

seine Wandlung. Er beginnt — zunächst als Trappistenmönch, später in noch strengeren Formen — ein Asketenleben in Demut und Selbstverleugnung, desgleichen die neuere Zeit wohl kaum gesehen hat. Wie bei vielen anderen Asketen können wir auch bei diesem Mann Tendenzen beobachten, die einer Sublimierung des Trieblebens entgegen stehen. Sein Introversionsdrang ist außerordentlich stark und äußert sich in dem fast unwiderstehlichen Verlangen „als Einsamer zu dem Einsamen zu fliehen“. Auch mehrere Züge, die auf eine Sexualisierung des Religiösen hindeuten, finden wir: Jesus wird ihm der himmlische Ehegемahl, der „mit Eifersucht“ über seine Reinheit wacht. „*Pour qu'il m'aime vraiment*“ — schreibt er in einer Betrachtung über die Reinheit¹⁾ — „*m'aime passionnément, mon amour est un lieu sacré, un mariage, et toute pensée, toute parole, toute action contraire à la chasteté, est une infidélité à l'Époux... La virginité, la chasteté ne sont donc pas l'état d'une âme qui n'est pas mariée; c'est au contraire l'état d'une âme mariée à un Époux Bien-Aimé, à l'Époux parfait, parfaitement beau, saint, aimable... Il a séduit pour jamais nos coeurs, nous L'aimons, nous ne voulons pas d'amour terrestre, nous avons un Bien-Aimé, il n'y a pas en nous place pour deux...*“ Und doch blieb Foucauld nicht hängen in religiöser Erotik, ebenso wie er nie seinen heißen Wunsch nach der absoluten „verborgenen Einsamkeit“ erfüllt sah. Man sagt, daß er „nie Zeit hatte“, seinem Einsamkeitsdrang zu folgen, weil „die Not der Welt so allzu groß war“. Nach seinen Einsamkeitsjahren in Palästina zog er 1901 nach Afrika, wo er — bis zu seinem Tode durch Mord während des Weltkrieges — sein Leben teils in Beni Abbés, teils in Tamanarasset in der selbstlosesten Liebestätigkeit für die wilden Wüstenvölker hingab, die den „Eremiten der Sahara“ liebten, als wäre er ihr Heiland.

Wir finden aber die Sublimierungswirkungen, die wir bei den Asketen der christlichen Religionswelt konstatieren konnten, auch bei den Asketen anderer Religionen. Ich hatte Gelegenheit, das Leben der Mönche in den Mahayanaklöstern auf Putoshan, den Hinayanaklöstern auf Ceylon und im Bramahnenkloster in Bodhgaya aus nächster Nähe zu beobachten, und habe hier in dem Maße, wie es ohne eingehende Analysen überhaupt möglich ist, beobachtet, auf welche Weise es ihnen gelang, das unterdrückte Triebleben zu sublimieren: in Kult und

1) Loc. cit. S. 101.

Seelsorge, in praktischer Arbeit und in Liebeswerken, in Kunst, Literatur und Wissenschaft. Wie wir es von den Asketen der alten Zeit hörten, so empfangen auch sie uns, die wir doch einer anderen Religion angehören, wie „Engel des Herrn“, um derentwillen die strengen Speiseregeln des Klosters, ja sogar das Gebot der Religion, kein lebendes Wesen zu töten, gebrochen wurden¹⁾. Wir sehen, wie sie in Zeiten der Krankheit und Not sich in aufopferndster Weise für einander einsetzen, aber auch da aktiv einspringen, wo fremdes Leiden in ihren Weg tritt. Und wir sehen, wie ihre Liebesfähigkeit sich weitet und die ganze Schöpfung umfaßt, wir sehen ihre Tierhospitäler, ihre Fischteiche und das Reiskorn, das vor jeder Mahlzeit beiseite gelegt wird für den Riesenvogel, der einstmals der mächtigste Plagegeist der Menschheit war, jetzt aber nahe am Verhungern ist. Im Kult auf Putoshan beobachten wir, daß sogar im Tempeldienst das Verlangen nach allumfassender Liebe zu bildlichem Ausdruck kommt: die Einweihung der sieben Reiskörner, die zu sieben mächtigen Bergen von Reis anwachsen sollen, auf daß die Speise für die vielen Hungrigen in der „Welt der Geister“ reichlich werde. Und wir lernen das Bodhisatva-Ideal kennen, die Idee von dem Vollkommenen, der auf seine eigene Seeligkeit verzichtet, solange es noch ein einziges Wesen auf der Welt gibt, das Schmerzen erleidet²⁾.

Auch hier könnte man zahlreiche Einzelfälle anführen. Ich habe bereits mehrmals auf Ramakrishna hingewiesen, diesen sonderbaren Asketen, der vor Sehnsucht nach der Mutter Kali „wahnsinnig war“. Er weigerte sich energisch, eine Gemeinschaft zu bilden und doch rieb er sich völlig auf in der Liebestätigkeit für andere. Nie gönnte er sich Rast: „Ich würde hunderttausend Körper hingeben, um einer einzigen Seele zu helfen.“ Bis zu seinem letzten Atemzug, und trotzdem ihm der Arzt das Reden streng verboten hatte, empfing er alle, die zu ihm strömten und verkündete ihnen seine Botschaft³⁾. Darum kann es uns auch nicht wundern, daß die mit Ramakrishna zusammenhängende streng asketische Ramakrishna-Mission in Indien (besonders gefördert durch Ramakrishnas bedeutendsten Jünger Swami Vivekananda) eine lebhafteste Aktivität

1) So ließ mir in Bodhgaya der Mahant, der strenge Asket Swami Krishna Dayal Giri, Fleisch und Fisch servieren.

2) Vgl. mein Buch „Der mennesker blir guder“, Oslo 1923.

3) Vgl. Vivekananda, My Master S. 39.

nach außen zeigt. Die Bewegung hat zur Zeit sieben Klöster in den verschiedensten Teilen Indiens. Das bedeutendste liegt in Belur bei Kalkutta, wo ich ihre Tätigkeit zu studieren Gelegenheit hatte. Abgesehen von dem Mayavatikloster bei Almora am Himalaya, das ausschließlich religiöser Meditation geweiht ist, sind alle diese Klöster Mittelpunkte philanthropischer und propagandistischer Wirksamkeit. Es ist bezeichnend für den freimütigen Geist und den Weitblick, mit dem die Bewegung arbeitet, daß, während man in Indien eifrig für den Hinduismus „propagiert“, man sich außerhalb des Heimatlandes auf die Verkündigung eines allgemeinreligiösen Theopanismus beschränkt. Sie haben nicht bloß erfaßt, daß in allen Religionen eine Wahrheit enthalten ist, sondern auch, daß alle Religionen wahr sind¹⁾.

Die angeführten Beispiele mögen genügen, um zu zeigen, wie unrecht es ist, die Askese ausschließlich nach den teilweise pathologisch bedingten Rückwirkungen des unterdrückten Trieblebens zu beurteilen. Die dynamische Psychologie hat uns die Mittel in die Hand gegeben, die Möglichkeiten einer Sublimierung des Trieblebens zu begreifen. Und die Geschichte der Askese bestätigt, daß eine Sublimierung in der Tat stattfindet. Das Ausmaß dieser Sublimierung ist natürlich individuell sehr verschieden und hängt von den ganzen seelischen Anlagen des Betreffenden ab.

Bei der Behandlung der *Mystik*, der eigentlich charakteristischen Form der asketischen Sublimierung, werden wir sehen, daß die Sublimierung gewissermaßen sogar systematisch durchgeführt werden kann.

4. Die verschiedenen Möglichkeiten.

Die Analyse der Motive der Askese lehrte uns, die Askese unter dem Gesichtswinkel unbewußter Wunscherfüllung und unbewußter Triebbefriedigung aufzufassen. Auch unsere Untersuchung der Wirkungen der Askese läßt diesen Gesichtspunkt überall als den wesentlichen hervortreten. Askese bedeutet nicht die Vernichtung der Triebe, gegen die der Asket ankämpft. Das weitere Schicksal des Trieblebens lernen wir in einer Reihe seelischer Prozesse kennen, die sich zwar zum Teil der

1) Zur Ramakrishna-Mission, vgl. Helmuth von Glasenapp, Ramakrishna und die Vedanta-Mission in Indien und im Westen. Der neue Orient, B. IV. Berlin 1919.

Kontrolle des Bewußtseins entziehen, aber deshalb nicht weniger wichtig und fühlbar sind.

Rein schematisch können wir unser Resultat in drei Gesichtspunkte zusammenfassen, die in großen Zügen die Entwicklung andeuten:

1. Auf der einen Seite können wir sagen, daß die Askese in einer Verdrängung des primären Trieblebens besteht. Das Verdrängte lebt jedoch als eine wirksame Macht im Seelenleben weiter und sucht sich auf verschiedene Weise Befriedigung zu verschaffen. Teils meldet es sich dem Bewußtsein als verlockende Phantasie, die an sich bereits eine Art Befriedigung bedeutet, teils schafft es sich direkten Ausdruck in Traum und Halluzination.

2. Von einer anderen Seite betrachtet, bezeichnet die Askese ein Sich zurückziehen der Libido von den natürlich gegebenen Objekten, indem sie teils rückwärts auf infantile Formen der Triebbefriedigung gerichtet wird (Regression), teils nach innen als Konzentration auf das eigene Ich und mit einer Überbetonung egozentrischer lustbetonter Phantasiewirksamkeit (Introversion).

3. Von einer dritten Seite betrachtet, bezeichnet endlich die Askese eine Entsagung gegenüber der natürlichen Triebbefriedigung mit dem Ziel, die Lebensenergie in den Dienst „höherer“ geistiger Zwecke zu stellen. Hierbei kann es geschehen, daß die primäre Triebrichtung unverändert auf das neue Lebensgebiet übertragen wird und sich hier unter verdeckter Form auslebt, was zu einer Sexualisierung der höheren Zwecke führt (Elevation). Ebenso möglich aber ist es, daß eine wirkliche Transformation stattfindet, wobei die primären Triebe in einer sublimierten Form zum Ausdruck kommen.

Nur in der Theorie lassen sich die verschiedenen Wirkungen der Askese in ein so einfaches Schema einordnen. Das wirkliche Leben ist sehr viel komplizierter. Wie wir gesehen haben, dürfen wir nicht sagen, daß bei dem einen Asketen Regressionswirkungen vorliegen, bei einem zweiten Elevation und bei einem dritten Sublimierung usw. Es verhält sich eher so, daß man bei jedem Asketen je nach der individuellen Disposition des einzelnen etwas von allen diesen Wirkungen vorfindet. Wie bei den Motiven der Askese, so ist es auch hier der Individualanalyse vorbehalten, ausfindig zu machen, wie es in jedem Einzelfalle beschaffen ist.

Sehr wichtig ist es, die Augen dafür offen zu halten, daß die asketische Unterdrückung des Trieblebens den verschiedensten Möglichkeiten Raum läßt. Wir müssen auch bei unserem Studium dieses bestimmten Lebensgebietes den Fehler vermeiden lernen, der von je der Tod des psychologischen Verständnisses war: nämlich das Leben selber zu schematisieren.

III.

ASKESE UND MYSTIK.

1. Das Problem.

Eine psychologische Analyse der Mystik als solcher liegt nicht im Plan dieser Schrift. Wir wollen die Mystik hier nur in ihrem Zusammenhang mit der Askese behandeln und wenn möglich von den früher geltend gemachten Gesichtspunkten aus einen Beitrag zu ihrem Verständnis liefern.

Mystik ist gleich der Askese kein eindeutiger Begriff. Das sieht man schon aus den vielen verschiedenen uns bekannten Wesensdefinitionen. Bei einer Behandlung der Mystik muß man sich über das eine klar sein, daß in der Religionsgeschichte unter dem Sammelnamen Mystik eine ganze Reihe verschiedener religiöser Erlebnisformen auftreten. Wohl ist allen diesen Formen etliches gemeinsam. Sonst wäre es nicht möglich, ihnen allen einen Platz in derselben großen Klasse anzuweisen. Wie groß aber der Unterschied sein kann, ersehen wir aus den vielen verschiedenen Klassifikationen des Begriffes: Persönlichkeits- und Unendlichkeitsmystik, Gottes- und Seelenmystik, wahre Mystik (römisch-katholisch) und Quietismus (alle andere Mystik) usw. Wir ersehen es auch aus den vielen mystischen Schulen: die der indischen und persischen Mystik, der alexandrinischen Mystik, der französischen, italienischen und spanischen Mystik, der deutschen spekulativen Mystik usw.

Für die religionspsychologische Untersuchung kommt aber nur eine einzige Klassifikation in Frage, nämlich die durchaus nur auf Psychologie basierte. Der ihr zugrunde liegende psychologische Prozeß ist das Entscheidende, nicht aber die verschiedenen theoretischen Auswirkungen der einzelnen mystischen Systeme zu den verschiedensten Zeiten und an den verschiedensten Orten. Hier wie überall in der Religionsgeschichte sind die Systeme, in denen die verschiedenen Formen religiösen Erlebnisses sich eingefügt haben, sekundär im Verhältnis zu dem Erlebnis selbst und höchstens als Symbole der seelischen Regungen aufzufassen. So z. B. ist es an und

für sich von untergeordneter Bedeutung, ob „Gott“ als passendes Symbol betrachtet wird oder nicht. Denn nicht der metaphysische Begriff Gott als solcher hat Bedeutung, sondern nur die Seite des religiösen Erlebnisses, für die Gott gegebenenfalls der Ausdruck wäre.

Unter einer psychologischen Analyse der Mystik verstehen wir eine Untersuchung ihrer Dynamik. Es gilt mit andern Worten die seelischen Kräfte ausfindig zu machen, die zusammenwirkend das mystisch-religiöse Erlebnis bedingen. In der vorliegenden Untersuchung der Mystik in ihrem Zusammenhang mit der Askese handelt es sich demnach um eine einzelne Seite dieser Analyse. Die Aufgabe begrenzt sich auf die Feststellung der Bedeutung der asketischen Triebunterdrückung für die Dynamik der Mystik. Ob noch andere Momente bei der Mystik mitspielen, ist eine Frage für sich. Unser Problem ist: in welcher Beziehung ist die spezifisch mystische Religionsbildung bedingt von seelischen Kräften, die vor allem eben die asketische Lebensführung in Bewegung setzt?

Bei der Analyse dieses Zusammenhanges gehe ich nicht von einem von vornherein fixierten Begriff der Mystik aus, sondern nehme statt dessen meinen Ausgangspunkt von einer Reihe konkreter Fälle, die historisch als typisch mystisch gelten. Wir werden sehen, daß wir aus den Gesichtspunkten heraus, die wir durch die Analyse der Wirkungen der Askese gewonnen haben, ganz natürlich zu einer Trennung zwischen drei Formen der Mystik gelangen: der Elevationsmystik, der regressiven Introversionsmystik und der Sublimierungsmystik. Diese Klassifikation beruht ausschließlich auf der Psychologie und ist daher jeder anderen Klassifikation nach theoretischen Schulen oder Landesgrenzen weit überlegen. Im großen und ganzen wird es sich zeigen, daß gerade die psychologische Analyse der Mystik in ihrem Zusammenhang mit der Askese in der Tat einen recht wesentlichen Beitrag liefert zum Verständnis der Mystik in ihren verschiedenen Formen.

2. Die Askese als Voraussetzung der Mystik.

Wie groß die Unterschiede zwischen den einzelnen Mystikern und den einzelnen mystischen Systemen auch sein mögen, ein Phänomen ist doch allen gemeinsam: die Mystiker wissen alle zu berichten, daß sie, um das mystische Erlebnis zu er-

reichen, „auf etwas verzichten mußten“. Und dieser geleistete Verzicht beruht nicht nur auf einer allgemeinen Befreiung vom Weltlichen. Alle mystische Askese zielt auf eine Verleugnung der Befriedigung des primären Trieblebens und in den allermeisten Fällen auf eine direkte Unterdrückung der Sexualität. „Es gibt sehr wenige Heilige,“ — heißt es in einer der Meditationen von Charles de Foucauld — „die nicht von einem bestimmten Augenblick ihres Lebens an — wenn nicht für das ganze Leben — im Zölibat gelebt haben“¹⁾. Unter den höheren Vertretern der Mystik scheint es nicht einen einzigen zu geben, der ein normales Sexualleben geführt hat.

Bei aller Mystik kann man eine doppelseitige Entwicklung beobachten. In dem mystischen Prozeß finden wir ein negatives (asketisches) und ein positives (direkt mystisches oder kontemplatives) Moment. Aus der Religionsgeschichte erfahren wir, daß der eigentlich mystisch-kontemplative Prozeß durch ein allgemeines asketisches Training eingeleitet wird. In den verschiedenen praktischen Systemen zur Übung in der Mystik kommt diese doppelte Tendenz deutlich zum Ausdruck. Sie sind alle auf der gemeinsamen Erfahrung aufgebaut, daß mystische Kontemplation ohne Askese nicht möglich sei. Wir sehen das an der alten Treppenleiter der christlichen Mystik: der *via purgativa*, der *via illuminativa* und der *via unitiva* — von Suso und der deutschen Theologie zusammengefaßt in der Formel: „Entbildet von der Kreatur, gebildet mit Christo, überbildet in der Gottheit“²⁾. Wir sehen es aus der Forderung des Neu-Platonismus, durch *κάθαρσις* die Seele von dem Sinnlichen frei zu machen, um so den Übergang zur Theurgie zu erleichtern, durch die der Mensch Gott wird. Ganz ebenso verhält es sich auch mit der mystischen Skala der orientalischen Religionswelt. In der indischen Yoga ist keine wirkliche Dhyana möglich ohne die präliminären reinigenden Übungen: Yama (Enthaltsamkeit von jeder un rechten Handlung an irgendeiner Person, Wahrhaftigkeit und absolute sexuelle Abstinenz) und Niyama (die äußere Reinheit des Körpers und die innero Reinheit der Seele, Ausdauer gegen Kälte und Hitze usw.³⁾. Im Hinayana-Buddhismus gilt

1) *Écrits spirituelles*, S. 101.

2) Zahn, *loc. cit.* S. 129.

3) Vgl. meine Darstellung in „Der mennesker blir guder“, S. 37ff.

als Hauptbedingung zur Erreichung der vier Jhana-Stufen, die zum Nirwana führen: Freiheit von Haß und jedem Begehren nach fremdem Eigentum, Verzicht auf alle leiblichen Genüsse, sexuelle Abstinenz¹⁾. Die erste Übung in dem mystischen Entwicklungsprozeß des Zen-Buddhismus ist: die Sinne vor allen Eindrücken der äußeren Welt zu verschließen, um dadurch „Herr aller äußeren Dinge“ zu werden²⁾. Und wie im Hinduismus und Buddhismus so auch im Sufismus: der erste Schritt auf dem Wege der Mystik ist Zuhd (Askese), eine Bekehrung (Tawba), die völliges Aufgeben der Welt bedeutet. „Jede Stufe, die ich bei meiner Wanderung erstiegen habe, ist eine Einübung gewesen, die ich durch eine Ausübung bekräftigt habe“³⁾.

Was also die mystischen Systeme fordern, damit ein Mensch den Weg der Mystik betreten dürfe, wird durch die Erfahrung der einzelnen Mystiker bestätigt. Mystiker aller Zeiten und aller Orte haben als Vorbereitung zum mystisch-kontemplativen Leben die asketische Praxis ausgeübt. Es ist sehr bezeichnend, daß der große englische Fr. Augustinus Baker, der seine „Sancta Sophia“ als „Leitfaden für das kontemplative Gebet“ schrieb, dem Abschnitt über die Mortifikationen fast ebenso großen Platz einräumt, wie dem Abschnitt über das Gebet. Diese Tatsache durch Beispiele zu belegen, erübrigt sich. Bei unserer Analyse der Askese sind bereits die bekanntesten Mystiker als Beispiele angeführt worden. Wir kennen einen Ausspruch von Pseudo-Dionysios Areopagites, der in wenigen Worten die Gesamterfahrung der Mystik zusammenfaßt: „Man nähert sich effektiv der Engelvollkommenheit in demselben Grad, wie man, entflammt von einem neuen himmlischen Verlangen, auf die

1) Vgl. Heiler, Die buddhistische Versenkung. 2. Aufl. München 1922.

2) Vgl. meine Darstellung in „Bodhidharma og selvfordypelsens skole“ (Norsk Tidsskrift for psykisk forskning 1924).

3) Muhammedansk mystik. En samling texter. Oversat og forklaret af Johs. Pedersen. København 1923. S. 44. — Pedersen kommentiert: „Stufe oder Station, maqâm, ist der Zustand, in welchen der Mystiker auf seiner Wanderung, sulûk, allmählich hineinkommt. Die Einübung, ‘ubûdijja, ist die Übung der Seele durch die Dinge, die zur Gottnähe führen, Askese, Resignation usw.; die Ausübung, ‘ubûda, ist höher: sie bedeutet, daß die Seele alles aufgibt und sich völlig dem Willen Gottes übergibt. ‘ibâda ist die Übung der Seele durch Beten, Fasten und andere kultische Werke. Die drei Worte sind aus ‘abd, Sklave, gebildet.

irdischen Neigungen verzichtet. Und den Stoff zu diesem großartigen Verlangen findet man in den Bedrängnissen, die man um der Tugend willen erleidet“¹⁾. Derselben Erfahrung hat der Sufi Omar Ibn Al-Farid Ausdruck verliehen in dem „Gedicht von der mystischen Wanderung“: „Ich belastete die Seele; nein, ich versicherte mich, daß sie selbst Sorge trug, sich zu belasten, bis ich mich meiner Bedrängnis freute. Während dieser meiner Züchtigung beraubte ich sie jeden Genusses, indem ich sie von ihren Gewohnheiten fern hielt: dann wurde sie ruhig. Kein Grauen war da vor ihr, das ich nicht selber aufnahm, sobald ich merkte, daß meine Seele noch nicht davon gereinigt war“²⁾.

Worin liegt nun die psychologische Bedeutung dieser asketischen Reinigung als ersten Gliedes des mystischen Entwicklungsprozesses?

In seiner Einführung in die christliche Mystik führt Joseph Zahn ein Wort des heiligen Johannes vom Kreuz an: der asketische Verzicht sei das Mittel, „die geistige Freiheit zu erlangen und damit ein klares, gesundes Urteil, große Ruhe und Frieden, vollkommenes Vertrauen auf Gott, unbehinderte Willigkeit für den Dienst Gottes“³⁾. Wohl kann in einer solchen Betrachtung etwas Richtiges liegen. Aber der Gesichtspunkt ist zu allgemein gefaßt und erklärt psychologisch gar nichts. Dem Kern der Sache näher kommen die Forscher, die von religiösem Gesichtspunkt aus die Bedeutung der Askese gerade in dem Begriff der Reinigung sehen: durch die Askese macht der Mensch den Läuterungsprozeß durch, der für den „profanen“ Menschen notwendig ist, wenn er imstande sein soll, den Weg zu gehen, der zu der unmittelbaren Berührung mit der Gottheit führt (vgl. den indischen Ausdruck für Askese: *tapas* von *tap* = brennen). So z. B. beschreibt Görres in seinem großen Werk über die christliche Mystik, dessen drittes Buch den Titel: „Die reinigende Mystik“ trägt, den Reinigungsprozeß als Glied im mystischen Entwicklungsprozeß folgendermaßen:

Der Endzweck aller Mystik ist die Wiedervereinigung der Seele mit ihrem göttlichen Ursprung, von dem sie sich durch die Sünde entfernt hat. Daher muß der Beginn der Mystik

1) Hier zitiert nach Morel, loc. cit. S. 49.

2) Muhammedansk Mystik. S. 44f.

3) Zahn, loc. cit. S. 141.

eben da gesucht werden, wo die vorwärtsgehende Bewegung in eine zurückgehende verwandelt werden kann. Der Bewegung, die abwärts führt und die Seele bindet, muß eine aufwärtssteigende Bewegung gegenübergesetzt werden, die das Band, das die Menschen hinieden bindet, löst und dadurch die Freiheit der Liebe wieder errichtet. Alle Dinge müssen umgekehrt werden: der Mensch „muß absehen von dem, wo er zuvor hingesehen, und sein Antlitz wenden gegen das, von dem er zuvor abgesehen, damit ihm tief innerlich werde, was ihm zuvor äußerlich gewesen, und indem sich fernt, was in allzuvertrauliche Nähe sich an ihn herangedrängt, das ihm Entfremdete wieder an die alte befreundete Nähe trete.“ „Wie in einem mystischen Sterben muß der Schwerpunkt seines Lebens sich verrücken; seine Liebe, die er auf die unrechte Seite hingelegt, muß sich zurücknehmen, und wieder an die rechte Stätte geben“¹⁾.

In dieser religiös geprägten Beschreibung ist der psychologische Zusammenhang richtig angedeutet. Mit modernen psychologischen Termini können wir ihn so deuten: Das Charakteristische an der mystischen „reinigenden“ Askese ist der Versuch, alle libidinösen Bindungen an die Außenwelt zu lösen und die Libido von den Objekten der äußeren Welt abzuwenden. Der Mystiker befreit die Lebensenergie, die sich für gewöhnlich in Aktivität nach außen betätigt, um sie statt dessen in irgendeiner Form innerer Aktivität anzuwenden. Oder, in der eigenen Sprache der Mystik ausgedrückt: die gemeinsame Erfahrung aller Mystiker ist, daß der „mystische Weg“ von dem Geschaffenen fort „nach innen“ geht. Wie es in dem alten Fragment über Meister Eckehart und den reichsten Menschen heißt: „Ich fand Gott, als ich alles Geschaffene verließ... Wenn ich die fünf Tore meiner Sinne geschlossen habe und Gott von ganzem Herzen begehre, dann finde ich ihn in meiner Seele ebenso deutlich und frei wie in der Ewigkeit“²⁾. Oder mit einem Ausdruck von Plotinos: „Oft, wenn ich aus dem Schlummer des Körpers erwache zu mir selbst, und aus der Außenwelt heraustrete, um bei mir selbst Einkehr zu halten, schaue ich eine wunderbare Schönheit. Ich

1) Joseph von Görres, Die christliche Mystik. 2. Aufl. Regensburg 1879. I, S. 311, 357ff.

2) Zitiert nach Aage Marcus, Mester Echehart. Prædikener og traktater. København 1917. S. 147ff.

glaube dann felsenfest an meine Zugehörigkeit zu einer besseren Welt, wirke kräftig in mir das herrlichste Leben und bin mit der Gottheit eins geworden“¹⁾).

Dieser Zusammenhang wird noch klarer, wenn wir die mentalen Übungen betrachten, die in den praktischen Systemen die asketische Läuterung des Trieblebens meist begleiten. Auch die rein intellektuellen Funktionen werden mit einbezogen in das Zurückziehen der Libido von den Objekten der äußeren Welt und ihrem Nach-innen-wenden. Die Konzentrationsübungen, die allen mystischen Systemen eigen sind, haben wie die gewöhnliche Askese das Ziel, der Lebensbetätigung eine Grenze nach außen zu setzen. Sie sollen, wie Thouless es ausdrückt: cut off a field of mental activity, so that it may not interfere with the end of the contemplative life²⁾. Man kann hier von einer mentalen Askese reden, die sich besonders gegen den Intellekt richtet. Dem Denken wird die Befriedigung versagt, die darin liegt, sich mit den mannigfachen Objekten der Außenwelt zu beschäftigen. Ein Seelenzustand wird erstrebt, in dem die unkontrollierte Denktätigkeit unterdrückt wird und durch die bewußte Konzentration um ein einziges Objekt, eine „monoideic meditation“ (Thouless), ersetzt wird. Bei den christlichen Mystikern begegnen wir dieser Form der Askese in dem „Gebet der Einfachheit“, wie es genannt worden ist, ein Gebet, in dem die Verstandestätig-

1) Enneade 6, Buch 8. — In seiner Schrift „West-Östliche Mystik. Vergl. und Unterscheidung zur Wesensdeutung“ (Gotha 1926) S. 50ff. macht Rudolf Otto darauf aufmerksam, daß man zwei verschiedene mystische Wege unterscheiden muß: „Mystik der Selbstversenkung“ und „Mystik der Einheitsschau“. Außer dem oben zitierten Wort des Plotinos über den Weg nach Innen kann man so auch folgendes Wort anführen: „Sie (sc. die Mystiker) schauen alles, nicht in seinem Werden, sondern in seinem Sein. Und sie schauen sich selbst in dem andern. Jedes Wesen faßt in sich selbst die ganze geistige Welt. Darum ist überall Alles. Jedes ist dort Alles, und Alles Jedes.“ Indessen ist dieser zweite mystische Weg, der ja in Vergleich mit dem ersten scheinbar nach außen deutet, regelmäßig mit dem ersten verbunden und kommt wohl kaum völlig isoliert vor. Wie Otto selbst andeutet, „besteht vielleicht zwischen beiden ein geheimer Wesenszusammenhang“. Wenigstens ist, wenn man die Dinge psychologisch betrachtet, das eine klar, daß die „Einheitsschau gegenüber der Vielheit der Objekte“ nur möglich ist in dem Grade, wie es dem Mystiker gelingt, sein Interesse — d. h. seine „libidinösen Besetzungen“ — von der ihm konkret entgegnetretenden Außenwelt zurückzuziehen.

2) R. H. Thouless, *The Psychology of the Contemplative Life* (VII. Internat. Congress of Psychology) S. 193.

keit vereinfacht ist und auch die verschiedenen Affekte zurücktreten, in dem „die Seele schweigt“ und alles sich sammelt um einen großen Hauptgedanken, einen starken Affekt¹⁾. Wir finden auch in dem Pratyahara der Yogasysteme und in der ersten Jhana-Stufe des Buddhismus das Gebot, sich abzuwenden von der Mannigfaltigkeit der äußeren Beobachtungen und sein Denken auf das eine einzige Thema zu konzentrieren. „Das worauf es bei allem ankommt“, sagte ein 80-jähriger Mönch, der seine Meditationsübungen durch fünfzig Jahre getrieben hatte, zu mir im Buddhistenkloster Kweiyuen-ssü in Hanyang — „ist, alles Unreine und Unechte aus der Seele auszuschneiden, auf daß sie werde wie das reinste Quellwasser. Nichts darf da sein, was es verunreinigen könnte“.

In dieser Weise können wir die prinzipielle Bedeutung der Askese als erstes Glied im mystischen Entwicklungsprozeß psychologisch erklären. Sowohl die gewöhnliche asketische Reinigung, als auch die einleitenden mentalen Übungen haben die Aufgabe, die Bande zu lösen, die den Mystiker affektiv und intellektuell noch an die äußere Welt binden. Alle die vorbereitenden Übungen, die den verschiedenen mystischen Systemen gemeinsam sind, dienen dazu, die Libido durch eine Abtrennung von der Welt, eine Isolation, freizumachen. Den erstrebten Zustand hat ein Hinayanatext ungefähr so beschrieben: In diesem Zustand gleicht der Mönch einem Teiche, der von einer Quelle in ihm selbst gespeist wird, von außen keinen Zufluß hat, weder auf der Ost-, noch auf der West-, Nord- und Südseite, und in den es auch nicht von Zeit zu Zeit einmal tüchtig regnet. Diesen Teich speist der in ihm selbst quellende kühle Wasserstrom; er durchströmt ihn mit kühlem Wasser, erfüllt und umflutet ihn ganz damit, so daß kein einziges Winkelchen des Teiches vom kühlen Wasserstrom undurchdrungen bleibt. Gerade so trinkt der Bikkhu (der Mönch) seinen leiblichen Körper...²⁾.

Nun meldet sich für die dynamisch psychologische Betrachtung die Frage: Wo bleibt aber die Libido, die sich von den Objekten der äußeren Welt zurückgezogen hat? Wie gelingt es den Mystikern, sich diese zu innerer Lebenstätigkeit nutzbar zu machen? Davon hängt ja psychologisch gesprochen der weitere mystische Entwicklungsprozeß ab.

1) Vgl. Poulain, loc. cit. I, S. 12ff.

2) Nach Heiler, Die buddh. Versenkung, S. 22.

3. Der weitere psychologische Prozeß.

Der asketische Versuch, die Libido von der Außenwelt zurückzuziehen und sie dadurch zu befreien, ist allen mystischen Systemen als vorbereitende Übung gemeinsam. Das bedeutet aber natürlich nicht, daß auch der weitere psychologische Prozeß bei allen Mystikern derselbe sein muß. Die Askese ist nur ein vorbereitendes Mittel. Wie die einzelnen Mystiker die befreite Libido weiter anwenden wollen, ist eine Frage für sich.

Um einen Ausdruck unserer Analyse der Wirkungen der Askese zu verwenden, sagen wir, die vorbereitenden asketischen Übungen der Mystiker bewirken eine *Introversion*. Introversion ist Voraussetzung aller Mystik. Jene selbst aber kann psychologische Entwicklungsformen bedingen, die vermutlich von der individuellen Disposition abhängen.

Prinzipiell stehen drei Möglichkeiten offen:

1. Die Libido, die von den konkreten äußeren Objekten zurückgezogen und statt dessen nach innen gewandt ist, wird auf ein oder mehrere Phantasieobjekte übertragen. In diesem Falle wird die psychologische Entwicklung der unter den sogenannten *Elevationsphänomenen* behandelten entsprechen.

2. Die befreite Libido wird *narzißtisch* untergebracht, und wir haben einen psychologischen Entwicklungsprozeß, charakterisiert durch eine dauernde *regressive Introversion*.

3. Die introvertierte Libido wird in produktiven Leistungen *sublimiert*. In diesem Falle wird dem Introversionsprozeß psychologisch eine Grenze gesetzt und eine in sublimierter Form gekleidete Rückkehr zur *Extroversion* findet statt.

Im folgenden werden wir Beispiele aus der Welt der Mystik anführen, in denen wir diese drei Möglichkeiten realisiert finden.

a) Elevationsmystik.

In einem von Meister Eckeharts Aussprüchen heißt es:

„Die Seele begnügt sich weder mit dem Vater, noch mit dem Sohne, noch mit dem Heiligen Geiste. Sie will sich noch höher erheben, hinauf in die schweigende Einsamkeit, zu der

die drei Personen der Dreieinigkeit in ihren individuellen Daseinsformen noch nie durchgedrungen sind“¹⁾.

Bei Maria Magdalena di Pazzi heißt es dagegen: „Ich will dich nackt, o mein Jesus, denn ich könnte dich in der Unendlichkeit deiner Tugenden und Vollkommenheiten nicht ertragen; ich will deine nackte, nackte Menschheit“²⁾.

Der charakteristische Gegensatz dieser beiden Äußerungen fällt sofort in die Augen. Dem Meister Eckehart ist — wie vielen anderen der spekulativen Mystiker — der Pol, um den sein mit der Introversion zusammenhängendes autistisches Denken bewegt, ganz abstrakt und ohne jede konkret individuelle Gestalt. Bei Maria Magdalena hingegen — wie bei vielen anderen der weiblichen Mystiker — wird dieses Element konkretisiert und individualisiert. Es wird anthropomorph, wird menschlich.

In Übereinstimmung mit dieser Anthropomorphisierung des Objektes der mystisch religiösen Einstellung wird auch das religiöse Erlebnis selbst mit sehr menschlichen Worten beschrieben. In einer ihrer Mitteilungen schildert Maria Magdalena ihr Erlebnis so:

„Ich sah, daß Jesus sich seiner Braut mit engster Einung vereinigte, sein Haupt auf das Haupt seiner Braut legte, seine Augen auf die ihren, seinen Mund, seine Hände, seine Füße, alle seine Glieder auf die ihren, so daß die Braut Ein Ding mit ihm wurde und alles wollte, was der Bräutigam wollte, alles sah, was der Bräutigam sah, alles kostete, was der Bräutigam kostete. Und nichts anderes will Gott, als daß die Seele sich ihm in dieser Weise vereinige und daß er ganz mit ihr vereinigt sei“³⁾.

Das mystisch religiöse Erlebnis wird hier beschrieben als eine in der Phantasie vollzogene *mixtio carnalis*. Das religiöse Objekt ist zu einer erotischen Phantasiegestalt geworden, die der Mystikerin alles gibt, wonach ihre Sexualität verlangt.

Der psychologische Prozeß, der sich hier vollzieht, ist wie schon gesagt, eine Übertragung der introvertierten Libido auf das religiöse Objekt. Die psychoanalytische Psychologie lehrt uns ein solches Phänomen verstehen. Jeder Psychoanalytiker kann bei seinen Analysen die Erfahrung machen, die

1) Nach Morel, loc. cit. S. 302.

2) Buber, Ekstat. Konfess. S. 154.

3) Ibidem.

Freud mit dem Namen „Übertragung“ bezeichnet: der Analysand überträgt auf die Person des Analytikers eine Reihe von Gefühlen (sowohl positiver Art: Liebe, als negativer: Haß), die durch die Analyse nicht gerechtfertigt sind, sondern, wie es sich zeigt, anderswoher stammen. Die Gefühle gelten eigentlich früheren Objekten der Libido: jetzt ist diese befreit und wird durch eine unbewußte Personverwechslung auf den Analytiker übertragen¹⁾. Bei einem mystischen Elevationsphänomen — wie bei Maria Magdalena di Pazzi — hat eine solche unbewußte Transposition der Libido stattgefunden: in dem konkret phantasierten Liebesverhältnis zu Jesus finden die libidinösen Wünsche ihre Auslösung.

Wir beobachten daher auch, daß die Elevationsformen am häufigsten vorkommen bei den Mystikern, deren religiöse Objekte möglichst konkret phantasiert sind, und zwar häufiger bei weiblichen Mystikern als bei männlichen, bei denen das Abstraktionsvermögen größer zu sein scheint²⁾. Von Interesse sind die Darstellungen der mystischen Erlebnisse in der bildenden Kunst des Mittelalters. Wie konkret detailliert die religiöse Liebesmystik aufgefaßt wurde, ersehen wir aus einer Reihe von Abbildungen, die vermutlich auf das 13. und 14. Jahrhundert zurückgeführt werden müssen und die in naiv anschaulicher und sehr naturalistischer Weise die einzelnen Momente und Szenen aus dem Verhältnis zwischen Christus und der liebenden Seele veranschaulichen. In einer Abhandlung über „Deutsche Mystik und deutsche Kunst“ gibt A. Peltzer³⁾ eine Beschreibung dieser Bilder: Zuerst sehen wir die Seele vor einem Bette knien. Das nächste Bild zeigt dann, wie Jesus in die Kammer und an das Bett der Braut tritt. Weiter sehen wir das liebende Paar an einem reich gedeckten Tisch sitzen und miteinander plaudern. Dann wird die Treue und Standhaftigkeit der Liebenden geprüft: Jesus entkleidet sie und peitscht sie, um sie gleich darauf wieder zu trösten. Und nun macht sie ihrerseits Annäherungsversuche. Sie umarmt den Bräutigam leidenschaftlich. Auf einem Bild sieht man, wie sie sich ihm mit einem Bogen nähert, um den Liebespfeil auf sein Herz abzuschießen. Zuletzt sind beide

1) Vgl. Freud, Vorl. z. Ein. S. 513f.

2) Vgl. Morel, loc. cit. S. 315.

3) Studien z. deutschen Kunstgeschichte, Heft 21, Strasbourg 1899. S. 181 ff.

von Liebe überwältigt und trunken vor Wonne: Jesus ergreift eine Geige, lockt die Geliebte mit süßen Tönen, küßt sie. . .

Die sogenannte Brautmystik ist aus historischen Darstellungen so bekannt¹⁾, daß es überflüssig scheint, weitere Beispiele anzuführen zur Beleuchtung des Faktums, daß zahlreichen weiblichen Mystikern die Gestalten und Symbole der Religion als Ableiter für ihre Sexualität gedient haben. Wir können beobachten, wie alle mit der Sexualität verbundenen Seelenregungen im Verhältnis zu Jesus ihren Ausdruck finden. Nicht zuletzt die Eifersucht. Christina Ebner hört Jesus sagen: „Ich komme zu dir wie einer, der aus Liebe tot ist. Ich komme zu dir mit Begierde, wie ein Gemahl zu seinem Brautbett.“ Doch das genügt ihr offenbar noch nicht. „Lieber Herr,“ fragt sie, „hast du es (die Wunder, die er mit ihr gewirkt) je einem Menschen mehr kundgetan als mir?“ Und sie erhält die Antwort: „So gänzlich habe ich es nie einem Menschen kundgetan wie dir. Ich habe dir mehr Süßigkeit gegeben als tausend anderen Menschen“²⁾. Ja sogar von der dem Liebesrausch folgenden Ermattung wissen die Mystiker. In „Leben und Offenbarungen“ der heiligen Gertrud haben wir nach dem Kapitel „Von sinnlicher Ergötzung in Gott“ das Kapitel „Von Mattigkeit der Lieb“: „Nach diesem als über ein kurtze zeit sie zum sibendmal darnider lage von schwachheit und in einer Nacht auf den Herrn ihre Gedanken richtete, hat der HERR mit würdigster Liebkosenheit sich ihr zugeneiget und gesprochen: zeige mir an meine frunden, das du wegen meiner Lieb ermattet seyes“³⁾. Denn, wie die Dienstmagd Armelle Nicolas sich ausdrückt, die Vereinigung mit dem göttlichen Herrn gibt ja „eine solche Sättigung aller Begierde, daß ich nicht wußte, ob ich im Himmel oder auf Erden war“⁴⁾.

Auch bei männlichen Mystikern können wir Ausdrücke solcher Erlebnisse finden, obgleich das Objekt hier meist unbestimmter ist. In ihrer ganzen Einstellung ist ein gewisses Zögern zu konstatieren⁵⁾, das es erschwerte, typi-

1) Eine Reihe von charakteristischen Beispielen führt Heiler an in „Das Gebet. Eine religionsgeschichtl. und relig.-psych. Untersuchung“. München 1918, S. 269ff.

2) Buber, loc. cit. S. 92ff.

3) Das Leben u. Offenbar. d. heil. Jungfrauen Gertrudis, S. Benedicti Orden Abdisin d. Klosters Helpede bey Eisleben. Colln 1657, S. 341.

4) Buber, loc. cit. S. 166ff.

5) Vgl. Morel, loc. cit. S. 316.

sche Beispiele männlicher Elevationsformen anzuführen. Wie schon erwähnt, können wir bei Mystikern wie Bernhard von Clairveaux, Heinrich Suso und François des Sales teilweise ein charakteristisches Wechseln zwischen homosexuellen und heterosexuellen Bildern konstatieren. Wie stark das homosexuelle Rasen sein kann, hat Pfister bei Zinzendorf nachgewiesen¹⁾. Und welche Rolle die Jungfrau Maria spielen kann, sehen wir bei Josephus a Cupertino, der von sich selber sagte: „Eigentlich hatte ich kein Noviziat nötig; denn das hatte ich schon bei meiner Mutter durchgemacht.“ Er war immer ein zärtlicher Anbeter der „seeligsten Jungfrau“, fiel vor jedem Bilde der Madonna in Verückung und schmückte es mit Rosen und Lilien²⁾.

Die eigentlichen Elevationsphänomene spielen jedoch bei den männlichen Mystikern keine wesentliche Rolle. Selbst da, wo sie sich nachweisen lassen, nehmen sie keineswegs einen so dominierenden Platz ein wie bei mehreren der weiblichen Mystiker. Sie treten mehr als Nebenphänomene auf. Der psychologische Prozeß folgt hier einer anderen Hauptlinie.

b) Regressive Introversionsmystik.

In den mystischen Übungen des Zen-Buddhismus, die ich im Kloster Engakuji in Japan zu studieren Gelegenheit hatte, ist der erste Schritt der Selbstvertiefung, aller äußeren Dinge Herr zu werden. Ein Mittel hierzu ist unter anderem die charakteristische Übung, daß man versuchen soll, ganz in dem Gedanken aufzugehen, daß man das Zentrum der Welt ist. „Du sollst“ — heißt es — „dich stets selbst als ein Wesen von höchster Intelligenz denken und dir vorstellen, die ganze Erde gehöre dir zu eigen, Wasser, Feuer und Luft, Gras, Bäume und Gebirge, Sonne, Mond und Sterne stehen unter deiner Herrschaft, und daß du der Herr des Weltalls seist und selbst dein Schicksal meisterst.“

Was ist nun psychologisch der Sinn einer solchen Übung? Wir haben hier die Einleitung zu einem anderen Prozeß, als bei den Elevationsmystikern, die die Libido auf ein konkretes Phantasieobjekt übertragen. Was hier vorliegt, kann nichts anderes sein, als der bewußte Versuch, die Libido nach innen

1) Vgl. oben S. 145f.

2) Vgl. Stadler u. Heim, Vollst. Heiligenlex. III, S. 461f. — Steingießer, loc. cit. S. 34.

zu wenden, zu einer Konzentration um das eigene Ego: eine Ablösung der libidinösen Besetzungen nach außen durch eine Besetzung des eigenen Ichs.

Blick in dein eigenes Herz, da begegnest du Buddha selbst — sagt Bodhidharma, der Begründer des Zen-Buddhismus in China. Versenke dich in dich selbst und du wirst Ihn finden — sagt Meister Eckehart — denn Christus „wird in der Seele geboren“. Wenn du den Wunsch hast, die tiefen Dinge in Gott zu ergründen, so mußt du die Tiefen deiner eigenen Seele loten — heißt es bei Richard von St. Victor. Ich bin so groß wie Gott — singt Angelus Silesius. Atman wird Brahman — heißt es bei dem indischen Mystiker: Ich bin in Gott und Gott ist in mir: Ich bin Gott und Gott ist Ich, wir sind beide ein und dasselbe. Ich bin Gott — sagt der Sufi.

Was bedeuten alle diese und zahllose ähnliche Aussagen, die ganz unabhängig voneinander und doch einander so gleich sind, die alle der typisch mystischen Erfahrung Ausdruck geben, daß das Göttliche in den Tiefen der eigenen Seele des Mystikers erlebt wird, weil die Seele eins ist mit Gott? Betrachten wir diese Frage im Zusammenhang mit dem, was wir aus den Analysen dieses Buches gelernt haben, so kann die Antwort kaum zweifelhaft sein. Die mystische Erfahrung von der Identität der Seele mit Gott läßt sich psychologisch erklären durch die Tendenz des Introvertierten, sein eigenes Ich zu dem einzig Wirklichen und Wertvollen zu erhöhen. Es ist eine Form des Narzißmus, der psycho-pathologisch eine Analogie in der paranoiden Megalomanie hat¹⁾. Die Libido, die von der Außenwelt zurückgezogen worden ist, wird hier narzißtisch untergebracht. Bei den Elevationsphänomenen sahen wir, wie die Libido auf Phantasieobjekte übertragen wurde, wodurch noch eine gewisse Beziehung zu einer imaginären Wirklichkeit außerhalb des Mystikers aufrechterhalten wurde. In diesem anderen Falle zieht sich die Libido hingegen ganz auf das eigene Ich zurück. Das Verhältnis des Mystikers zu Gott wird zu einem Verhältnis des Mystikers zu sich selbst. Der Mystiker ist selbst sein eigenes Liebesobjekt und sein eigener Gott. Er leidet an dem, was Morel „la mégalomanie du narcissisme“ genannt hat²⁾.

1) Vgl. Freud, Zur Einführung des Narzißmus, S. 78ff. (Samml. kl. Schr. IV).

2) Vgl. Morel, loc. cit. S. 321ff.

Schon der Name „Mystik“ selbst gibt uns einen Fingerzeig. Das Wort hat seinen Ursprung in dem griechischen *μύειν* = die Augen schließen. Wie der Myste bei der Einweihung in die göttlichen Mysterien die Augen schließt, so sind auch die Augen des Introversionsmystikers für die Außenwelt geschlossen und sehen nur in sich selber hinein. Teresa di Jesu schreibt in einem Brief an den Pater R. Alvarez, daß während des „übernatürlichen Gebetes“ sie die Lust anwandelt, „die Augen zu verschließen und nichts zu sehen, zu hören, zu verstehen, außer dasjenige, womit die Seele sich eben beschäftigt“¹⁾. Und Katharina von Siena läßt Gott selbst ihren Seelenzustand beschreiben: „Alle die Seelenkräfte sind versammelt, vereint, versenkt in mir, daher der Körper das Gefühl verliert, so daß das Auge sehend nicht sieht, das Ohr hörend nicht hört, die Zunge redend nicht spricht“²⁾. Der Mystiker „schließt die Augen“ und sieht nichts als sich selbst. Oder er wendet wie der Yogi seinen Blick nach dem Nabel und sieht nur diesen einen Mittelpunkt. Das aber bedeutet eben, daß die Libido konsequent nach innen auf das Subjekt selbst gerichtet bleibt.

Die narzißtische Introversionsmystik wird indessen auch noch durch einen anderen Zug charakterisiert: Der Narzißmus ist immer regressiv und löst einen rückschreitenden Prozeß aus.

Diesen Mystikern eigen ist die Sehnsucht nach einer „anderen Welt“, die ihrem Wesen nach durch Worte nicht ausdrückbar ist. Besonders ausgeprägt finden wir dies bei allen spekulativen Mystikern: in mehreren Formen orientalischer Mystik, im Neu-Platonismus und in der deutschen spekulativen Mystik. Immer wird von „dem Einen“ gesprochen, „dem Seienden“, „dem Nichtseienden“, „dem Ungeschaffenen“, „der völligen Vernichtung“ usw. Und die Sehnsucht nach dieser anderen, eigentlich unbeschreiblichen Wirklichkeitssphäre hat überall das Gepräge einer Sehnsucht fort von dem Wechselnden, Unsicheren und Vergänglichen, hin zu dem Festen, Bleibenden und Ewigen. In aller religiöser Sehnsucht finden wir dieses Moment, nur daß es bei den Mystikern in stark übertriebener Form auftritt³⁾.

1) Werke d. h. Theresia IV, S. 51f.

2) Hase, loc. cit. S. 36.

3) Vgl. meine Schrift „Religion og Religioner“, S. 10ff. — Auch Morel (loc. cit. S. 319ff.) hebt diesen Zug der spekulativen Mystik stark hervor.

Was ist nun dieser „ursprüngliche“, „ungeschaffene“, „ewig ruhige“ Zustand, nach dem die Mystiker sich sehnen?

Wie eine lange Reihe psychoanalytischer Erfahrungen zeigt, spielt im unbewußten Seelenleben mancher Neurotiker die eigentümliche Phantasie des „Zurückkehrens in den Mutterleib“ eine große Rolle¹⁾. Diese Phantasie hat in verschiedener Weise Bedeutung für die Symptome der Neurotiker, ihre Träume und Wünsche. Die Sehnsucht, aus dieser rastlosen schmerz erfüllten Welt heraus zurück zu einem ganz geborgenen, sorglosen, verantwortungslosen Zustand, hängt damit zusammen. Die Phantasie gibt einer maximalen Regression und einer damit zusammenhängenden völligen Zurückziehung der Libido von der Außenwelt Ausdruck.

Es liegt nun nahe, auch den mystischen Zustand hiemit in Verbindung zu setzen. In der Tat macht Alexander geltend, daß z. B. das Nirwana Buddhas der Ausdruck einer solchen maximalen Regression sein müsse²⁾. Eine Reihe von Aussprüchen, denen wir bei den Introversionsmystikern begegnen, scheinen in diesem Zusammenhange ihre natürliche Erklärung zu finden. Die Sehnsucht, ausgelöscht zu werden und wie ein Tropfen im „Ozean des Geheimnisses“ (Muttersymbol) zu verschwinden, finden wir in einem Sufitext geschildert: „Ich bin ausgewischt worden, ich bin verschwunden; nichts ist von mir geblieben. Ich war nur noch ein Schatten, kein kleinstes Stäubchen war von mir da. Ich war ein Tropfen, im Ozean des Geheimnisses verloren, und jetzt finde ich auch diesen Tropfen nicht mehr“³⁾.

Ähnliche Ausdrücke finden wir bei christlichen spekulativen Mystikern, wie bei Tauler⁴⁾: „In der Verborgenen-

1) Siehe z. B. Stekel, Die Sprache der Träume, Kap. „Mutterleibsträume“.

2) Der biologische Sinn psychologischer Vorgänge, Imago IX, 1923. — Nach Alexander können wir in den vier Jhana-Stufen bei Buddha der immer fortgesetzten Regression der introvertierten Libido folgen durch die melancholische und die narzißisch-katatone Phase bis zum scheinbar alibidinösen Zustand des Nirwana. In der unbeweglichen Ruhe der Buddha-Bilder hat dies letzte Ziel der Introversion seinen charakteristischen Ausdruck bekommen. Wie Heiler es ausdrückt: „Ohne Empfinden, ohne Wünsche, die Beruhigung, wo es kein Sterben noch Wiedergeboren gibt, kein Diesseits noch Jenseits, noch ein Zwischenreich, das ist eben das Ende des Leidens.“ (Die buddh. Versenkung S. 39).

3) Buber, loc. cit. S. 28.

4) Vgl. Siedel, Die Mystik Taulers, Leipzig 1911, S. 54, 60ff., 72ff. — Morel, loc. cit. S. 179.

heit wird der geschaffene Geist wieder in seine Ungeschaffenheit getragen, wo er ewiglich gewesen ist, ehe er geschaffen war, und bekennet sich Gott in Gott, und doch in sich selber Kreatur und geschaffen“. Tauler redet von der Sehnsucht nach „Rückgang des creatum in das increatum“, und von dem „neugewonnenen Zustand“. Diesen nennt er „den göttlichen ewigen Abgrund in aller seiner Unmaß“. „In diesem Abgrund verliert der lautere Geist sich selbst und weiß da weder von Gott, noch von sich selbst. Und was bleibt denn in dem Menschen? Nichts anderes, denn ein grundloses Vernichten seiner selbst.“

Der absolute Beweis, daß die Mystiker eigentlich den embryonalen Zustand im Mutterleib meinen¹⁾, kann in all diesen Fällen natürlich nicht erbracht werden. Auf Grundlage dessen, was in der mystischen Literatur vorliegt, ist eine sichere Beantwortung der Frage kaum möglich. Wir müssen die Ergebnisse gründlicherer Individualanalysen von Menschen mit mystischen Erlebnissen abwarten²⁾.

1) Von Interesse sind gewisse Beobachtungen, die man bei den indischen Yogi machen kann. Ein Yogi — Kabir Panth angehörend — der in einer Zelle unter der Erde in der Nähe von Gorakhpur lebte, zeigte mir eines Tages, wie er die Lebensfunktionen abstellen konnte: das Atmen und der Herzschlag hörten scheinbar vollständig auf und er schien einige Zeit ohne Leben. Die zusammengekauerte Stellung, in der er während dieser Übung nackt lag, erinnerte an die Stellungen von Paralytikern im letzten Stadium und lenkte den Gedanken unwillkürlich auf die Stellung des Fötus im Mutterleibe. In diesem Zusammenhange liegt es auch nahe, an „die größte Wundertat der Yogi“ zu erinnern: sich lebendig begraben zu lassen. Abgesehen von der Frage der geschichtlichen Zuverlässigkeit der Berichte über das 40-tägige Begrabensein (vgl. hierzu Rich. Schmidt, Fakire u. Fakirtum im alt. u. mod. Indien, Berlin 1908, S. 74ff.), ist es ja sicher genug, daß diese Praxis einen ganz bestimmten Sinn haben muß. Ist es unwahrscheinlich, in dem Lebendig-Begrabensein des Yogi den konkreten symbolischen Ausdruck zu sehen für den unbewußten Wunsch nach einer „regressio in uterum matris“: der Yogi kehrt zurück zum embryonalen Zustand, in unbeweglicher Ruhe, ohne zu atmen, zusammengekauert in der „Mutter Erde“. — Vgl. auch das Gespräch zwischen Jesus und Nikodemus im Johannesevangelium.

2) Die Analyse von V. K. brachte verschiedenes an den Tag, was darauf deuten könnte, daß die mystische Regressionstendenz so wie oben angedeutet, aufgefaßt werden muß. Die Ansätze zu seinen religiös-mystischen Erlebnissen beschrieb er als ein Aufgehen und Verschwinden in der Gesamtheit (vgl. oben, S. 93). Und diese Erlebnisse fanden immer in der Kirche statt, die für ihn ein ausgeprägtes Muttersymbol ist. Wie schon mehrmals erwähnt, hat er typische Introversions- und Regressionsträume, die nicht nur dem Wunsch Ausdruck geben, zur Mutterbrust zurückzukehren, sondern auch direkt die Tendenz einer maximalen Regression andeuten: „wieder in den Mutterleib hineinzuwandern“ (vgl. S. 135f.). Ich gebe hier noch einen seiner Träume wieder, der den Charakter eines Angsttraumes hatte:

c) Sublimierungsmystik.

Ist nun die Mystik psychologisch gesehen wirklich nichts anderes als Introvertiertheit in religiöser Form? Teils eine Art von Autoerotismus, bei dem die ekstatische Verbindung mit dem religiösen Phantasieobjekt deutlich das Gepräge sexueller Ekstase trägt, und teils eine mehr oder weniger durchgeführte narzißtische Regression, deren Endziel — das Nirwana, das Aufgehen im All, die Vertiefung in den Urgrund usw. — möglicherweise eine religiöse Umschreibung der Sehnsucht nach dem Mutterleibe ist?

Bei dieser einfachen Lösung des Problems können wir aber nicht stehen bleiben. Das interessanteste Problem der mystischen Psychologie haben wir noch vor uns. Wenn wir uns eine Weile mit der Geschichte der Mystik beschäftigen, so stoßen wir auf eine Reihe von Fällen, in denen die Mystiker trotz aller Introversion in aktiver Liebesbetätigung nach außen wirksam sind. Die Mystik hat also auch ihre soziale Seite. Es mag zunächst wie eine *contradictio in adjecto* klingen. Und doch ist es so.

„Die Ekstase“ — schreibt Teresa di Jesu — „hat zur Folge eine merkwürdige Lostrennung von der Welt, so tief, so gründlich, wie ich sie gar nicht beschreiben kann. Sie bewirkt eine so namenlose Entfremdung von allem Irdischen, daß das Leben eine unerhörte Qual wird“¹⁾. Und nichtsdestoweniger zeigte gerade Teresa di Jesu in ihrem praktischen Leben eine reiche Initiative und ein ausgeprägt organisatorisches Talent. Sie stiftete nicht weniger als 16 Nonnenklöster und 14 Mönchsklöster. — Oder um ein anderes Beispiel zu nennen: der tiefe

„Ich bin in einem engen Raume — beinahe wie in einem Kasten — eingeschlossen, und ich zittere entsetzlich.“

Zum engen Raume brachte die Analyse folgende Einfälle: Ein Bild von indischen Asketen in Erdhöhlen und engen Kasten. Ein Sarg. Mutters Grab. Die Strophe: „Wie schließt ein Raum so eng und klein, die Liebe einer Mutter ein?“ — Das Zittern assoziierte das starke Zittern vor der Onanie in der Kindheit.

So deutet auch dieser Traum auf eine starke Introversionstendenz, konzentriert um die Mutter. Der enge Raum ist wahrscheinlich symbolisch für uterus, demnach wäre die Regressionstendenz, die in Traume ihre Befriedigung findet, maximal. Das Zittern oder die Angst — ein Ausdruck für Sexualhemmung — entspricht einem hohen Grade sexueller Erregung. Daß auch der Gedanke an den Tod mit hineinspielt, ist nicht zu verwundern, da der Tod sehr oft einen sexualsymbolischen Charakter hat (vgl. Pfister, Die psychoan. Meth. S. 259).

1) Das Leben d. h. Theresia v. Jesus, Kap. 20.

Mystiker Johannes vom Kreuz, der wohl in mehr als einer Beziehung zu den ausgeprägten Introversionsmystikern gezählt werden könnte. Oben auf dem Gipfel des Berges — heißt es in einem seiner Aussprüche — ist „nichts, nichts, nichts, weder Herrlichkeit, noch Sicherheit, noch Vergnügen, noch Tröstungen, noch Einsichten, weder Lust, noch Freiheit, noch Ehre, noch Wissenschaft, noch Ruhe, nichts, nichts, nichts, nichts.“ Und gleichzeitig hören wir, wie dieser Mann in Granada „wie ein Stern der Wohltätigkeit leuchtet in Dorf und Stadt“: In dem schweren Jahr der Not 1584 nimmt er sich nicht nur liebevoll der unzähligen Bedürftigen an, die ihn suchten, sondern er ergreift auch in großzügiger Weise die Initiative, um der Not zu steuern. Auch sein Zusammenleben mit den Klosterbrüdern war von demselben Geist getragen¹⁾.

Die Geschichte der Mystik zeigt überhaupt, daß das mystische Religionsideal sehr oft etwas ganz anderes ist als eine bloße Introversion in Verbindung mit einem negativen asketischen Zurückziehen der Libido von der Außenwelt. Der negativ asketischen Abkehr von der Welt, dem ersten Stadium des mystischen Entwicklungsprozesses, folgt ein Stadium, in dem der Mystiker zurückkehrt zu praktischer Betätigung²⁾. Bevor ich dieses außerordentlich bedeutungsvolle Moment durch

1) Leben u. Werke d. h. Johannes v. Kreuz, ersten Barfüßer-Karmeliten. Übers. v. P. Peter Lechner. Regensburg 1859. I, S. 153f.

2) Vgl. die Stadien bei Delacroix, *Études d'histoire et de psychologie du mysticisme*. Paris 1908, S. 346ff.: „L'expérience mystique peut se ramener, semble-t-il, à un assez petit nombre d'états essentiels. 1. Une période d'inquiétude, d'oscillation, de malaise, où le sujet cherche sans savoir nettement ce qu'il cherche, se sent vaguement dirigé, sans savoir ou on le mène, fait effort pour renoncer à l'effort, et s'abandonner à la passivité qui s'ébauche. 2. Une période qui, en général, commence brusquement, et qui inaugure la passivité désormais directrice; elle comprend la béatitude divine, la vision heureuse de la pleine réalité, avec toutes les nuances, les modalités que nous trouvons chez les différents mystiques, avec tous les phénomènes intellectuels, sensoriels, somatiques, dont elle s'enveloppe, avec tous ses apports et toutes les inhibitions qu'elle entraîne. 3. Une période de dépression et de peine, plus ou moins vive et plus ou moins continue; le sujet, privé de ce qui faisait sa joie dans l'état précédent, s'éprouve douloureusement dans son imperfection et dans sa misère. 4. Une période d'expansion, où le sujet se sent élargi dans une quiétude infinie, en même temps qu'il opère en lui une activité souveraine qui s'épanche au dehors. — A ces états se joint l'idée que cette succession n'est pas arbitraire, qu'il y a quelque rapport entre les états qui se succèdent et une raison de leur succession.“

Beispiele näher beleuchte und die psychologischen Zusammenhänge nachweise, möchte ich zur vorläufigen Orientierung einige allgemeine Bemerkungen vorausschicken.

Wenn wir aus unseren psychologischen Alltagserfahrungen heraus bedenken, was in einem Begriff wie demjenigen der Introversion (im weitesten Sinne des Wortes) liegt, so werden wir bald merken, daß wir mit zwei ganz verschiedenen Arten dieser Lebenseinstellung zu rechnen haben. Wie Flournoy sagt, müssen wir konstatieren, daß man sich von der äußeren Welt auf zweierlei Weise zurückziehen und Einkehr in sich selbst halten kann, und daß die Resultate ebenso widersprechend sind, wie die Motive, die sie inspiriert haben¹⁾. Wir kennen Menschen, — und jeder von uns fühlt wohl von Zeit zu Zeit ähnliches bei sich selber — die aus Faulheit, Schläffheit oder Feigheit jedes Interesse an äußeren Dingen aufgeben und statt dessen in Träumen und Phantasien eine Befriedigung suchen, die ihnen die äußere Welt nicht gibt. Aber wir wissen auch im Gegensatz hiezu, daß gerade die energische Beschäftigung mit den Pflichten und Aufgaben der Wirklichkeit uns dazu treiben kann, „uns in uns selbst zurückzuziehen, um in innerer Besinnlichkeit und Konzentration die Helligkeit und Kraft zu finden, die unsere Umgebung uns nicht zu geben vermag“. Der energische Mensch, der seinen Lebensinhalt darin sucht, die Aufgaben des wirklichen Lebens zu erfüllen, kann durch Introversion und Regression seine Kräfte geradezu stärken, „im Einklang mit den großen Persönlichkeiten der Vergangenheit und den edlen Beispielen, deren man sich aus seiner Kindheit erinnert“. Er verliert sich nicht, wie der Träumer, in Sehnen nach der Zärtlichkeit der Mutter.

Das Resultat der Introversion hängt demnach zum Teil davon ab, ob sie dem Realprinzip folgt oder dem Lustprinzip. Die „permanente Gefahr“ der Introversion (Flournoy) liegt in der großen Leichtigkeit, mit der die „Trägheit unserer Natur“ uns von dem ersten Prinzip zu dem zweiten hinüberführt. Hier ist ein starker Wille erforderlich, soll man nicht ausgleiten, indem man allmählich den Widerstand aufgibt und Schritt für Schritt weiter gelockt wird auf dem Wege der infantilen Regressionen. Aber die Erfahrung lehrt, daß diese Gefahr vermieden werden kann. Im praktischen Leben haben wohl viele von uns erfahren, daß die Introversion sich

1) Vgl. Flournoy, *Une mystique moderne*, S. 206ff.

rückverwandeln kann in Extroversion, wenn wir in der Vertiefung in das eigene Ich Quellen finden, aus denen wir für unsere Arbeit Kraft schöpfen können.

Das hier Gesagte gilt auch auf dem Gebiete des religiösen Lebens. Bei aller Religion dreht es sich mehr oder weniger um eine Introversion, ein Eingehen in das stille Kämmerlein der Seele. Aber auch die religiöse Introversion kann nach den beiden verschiedenen Prinzipien, dem Lustprinzip oder dem Realprinzip, entstehen. Es gibt eine Art religiösen Egoismus bei Menschen, die in religiösen Stimmungen und Erlebnissen schwelgen und die Ekstase um der Ekstase willen suchen. Aber wir kennen auch eine Religion, für die das zweite Gebot der Liebe ebenso wichtig ist wie das erste ¹⁾, und den Menschen, die es befolgen, hat die Liebe zu Gott nur Bedeutung, wenn sie in Liebe zu Menschen umgesetzt werden kann.

Dieser allgemeine Gesichtspunkt kann nun auch auf die Mystik Anwendung finden. Auch die spezifisch mystische Inden Forderungen des Realprinzips folgen. Durch die Introversion ein Maximum von Konzentration und Tiefe gekennzeichnet ist, kann unter verschiedenen Gesichtspunkten zustande kommen. Sie kann den Wegen des Lustprinzips folgen und nie über den Autoerotismus und den Narzißmus in ihrer Konzentration auf die Lust des eigenen Ichs hinauskommen. Aber sie kann auch den Forderungen des Realprinzips folgen. Durch die Introversion sucht der Mystiker eine Bereicherung seines inneren Lebens. Aber er bleibt nicht in der Introversion stecken. Mit Hilfe der neu errungenen Kräfte kehrt er zurück in die Außenwelt.

Für das psychologische Verständnis dieser Möglichkeit sind folgende zwei Beobachtungen von Wichtigkeit ²⁾:

1. Wir finden bei vielen Mystikern eine Reihe von Übungen asketischer Art, deren Zweck zu sein scheint, den Egoismus zu disziplinieren ³⁾. Gleichwie die erste Stufe der Askese darin besteht, die Liebe zu Personen und Dingen außerhalb des Ichs zu zerstören, so verlangt die zweite Stufe, daß man die Liebe zum eigenen Ich ertöte. Hierdurch scheint man systematisch die Gefahr überwinden zu wollen, daß die von der Außenwelt zurückgezogene Libido sich narzißtisch betätige.

1) Math. 22, 37f.; Mark. 12, 30f.; Luk. 10, 27.

2) Vgl. Thouless, loc. cit. S. 193ff.

3) Leuba (loc. cit. S. 105ff.) redet von einer „Universalisierung oder Sozialisierung des individuellen Willens“ bei den Mystikern.

Wir können hier auf Ignatius von Loyolas „Exercitia“ hinweisen, die ohne Zweifel im Zusammenhang stehen mit den Impulsen, die Ignatius durch das Studium der Mystiker, besonders wohl durch Francesco de Osunas „Geistliches Alphabet“ empfangen hatte¹⁾. Völlige Unterdrückung des Eigenwillens ist das eigentliche Ziel der jesuitischen Askese, denn so allein ist die volle Möglichkeit gegeben für die Anwendung aller Lebensenergie im Dienst des Ordens. Die geistlichen Übungen sollen nicht ein in besonderen ekstatischen Erlebnissen vor sich gehender freier Flug der Seele nach dem Ziel eigener Wünsche sein. Der Wille soll für ein tätiges Wirken hier auf Erden geknechtet und geschult werden. Und die Geschichte des Ordens ist ein Zeugnis, in wie hohem Grade das gelungen ist.

Ferner kann erwähnt werden, daß mehrere Mystiker Übungen betreiben, deren Ziel zu sein scheint, ihre Selbstachtung und die Achtung anderer für sie zu untergraben. Als typisches Beispiel für diese Form der Askese führt Thouless einen der ägyptischen Mönche an: als er sich einst einer Stadt näherte und eine Menschenmasse ihm entgegenströmen sah, um ihn zu ehren, entkleidete er sich völlig, damit das Volk ihn auslachen und ihn einen Verrückten nennen solle, anstatt ihn als einen Heiligen zu ehren²⁾. Ein anderes Beispiel ist Jacoponi, der große Dichter und Franziskanermönch, der tat, was er konnte, um verachtet und zum Spott und Gelächter für alle zu werden. Lange Zeit war alles, was er tat und sprach, nur darauf berechnet, ihn lächerlich zu machen, so daß schließlich die Gassenbuben spottend und neckend hinter ihm herliefen³⁾. Auch außerhalb des Christentums begegnen wir dieser eigentümlichen Form von Kampf gegen die Eigenliebe. Abu Said, ein Mitglied der Sufi, ein wegen seiner strengen asketischen Übungen und seiner Heiligkeit hochgeachteter Mann, führte sich in einer späteren Lebensperiode so auf, daß die Leute anfangen ihn zu verachten⁴⁾. Auch

1) Vgl. Ignatius v. Loyola, Die geistlichen Übungen. Eingeleitet und übertragen von Dr. Ferd. Weinhandl. München 1921. Katholikon I, S. 53.

2) Thouless, loc. cit. S. 194.

3) Görres, Die chr. Mystik. II, S. 162ff.

4) Charakteristisch ist die kleine Geschichte, wie seine Anwesenheit in einer Moschee „den Frommen“ mißfiel. Er meinte, dies müsse ein Gottesurteil sein, und er sagt: „Noch einmal entschwand mein Selbst, und Seine

die sogenannte Zen-Aktivität ist meines Erachtens aus demselben Zusammenhang zu erklären. Gewöhnlich hat man diese Eigentümlichkeit des Zen-Buddhismus aus der Erkenntnis von der Irrationalität der Religion zu erklären versucht: dem Unaussprechlichen, das nicht durch Schrift oder logische Formeln ausgedrückt werden kann, wird durch einen Gestus, eine Bewegung Ausdruck verliehen. Das hat an sich zwar seine Richtigkeit. Doch kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß es den Zen-Meistern oft darum zu tun ist, sich selbst in den Augen ihrer Jünger lächerlich und unmöglich zu machen: ein Meister gibt z. B. seinem Schüler anstatt der Antwort auf eine vernünftige Frage eine Ohrfeige. Ein anderer klatscht in die Hände, statt zu sprechen, oder stößt unartikulierte Schreie aus. Die Form in der die Zen-Aktivität ausgeübt wird, scheint darauf zu deuten, daß es die Absicht des Meisters ist, selber ein nichts zu sein¹⁾.

Auf diesen selben Versuch der Bekämpfung der Ich-Liebe und der Vermeidung der narzißtischen Gefahr spielt wohl Heinrich Suso an, wenn er sagt, daß er einer „hohen Schule“ bedarf, und Johannes vom Kreuz, wenn er von der „Nacht des Geistes“ spricht. Ich führe einige Aussprüche dieser beiden Mystiker an, da diese mit besonderer Deutlichkeit demonstrieren, was ich hier beweisen möchte.

Zu Suso kommt in einem visionären Erlebnis die Mitteilung von den „noch schwereren Leiden“, die er in der „geistigen Ritterschaft Gottes“ durchzumachen habe:

„Das eine ist: Du schlugst dich bisher selbst mit deinen eigenen Händen, du hörtest auf, wann du wolltest, und hattest Erbarmen über dich selbst. Ich will dich nun dich selber nehmen, und will dich ohne alle Wehr den Fremden zu mißhandeln geben. Da muß deine Vornehmheit bei etlichen blinden Menschen einen offenbaren Untergang erleiden. Von diesem Drucke wird dir ärger geschehen denn von dem scharfen Kreuze deines verwundeten Rückens. Denn mit deinen früheren Übungen wurdest du vor den Leuten groß und hoch erhaben, aber hier wirst du darniedergeschlagen und mußst zunichte werden.

Das andere Leid ist: wie manchen bitteren Tod du dir selbst auch angetan hast, so ist dir doch das geblieben durch

Gnade war alles in allem.“ (Zitiert bei Thouless, loc. cit. Vgl. R. A. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism*, S. 17.)

1) Vgl. meine Abhandl. *Bodhidharma og selvfordypelsens skole*, S. 5 ff.

Gottes Zulassung, daß du eine zarte liebesuchende Natur hast. Jetzt wird es geschehen, daß du an den Stätten, da du sonderliche Liebe und Treue suchst, daß du da große Untreue, großes Leiden und Ungemach haben wirst...

Das dritte Leiden ist: du bist bisher ein Säugling, ein verwöhnter Zärtling gewesen und hast in göttlicher Süßigkeit schwelgend geschwebt wie ein Fisch im Meer. Das will ich dir nun entziehen, ich will dich darben und dorren lassen, daß du von Gott und von aller Welt sollst verlassen werden, und mußt von Freunden und Feinden offenbarlich verfolgt werden. Und daß ich es dir kürze: alles, was du anfängst, dir zu Lieb oder zu Trost, das muß alles untergehen, und was dir leid und zuwider ist, das wird alles von sich gehen¹⁾.

Und Johannes vom Kreuz schreibt von der Nacht des Geistes im zweiten Teil seiner Schrift „Das Aufsteigen zum Berge Karmel“: „Daraus soll der rechtschaffene Geistesmensch das Geheimnis des Tores und des Weges Christi behufs der Einigung mit Gott erkennen, und soll einsehen, daß in dem Maße, als er sich für Gott mehr vernichtet nach den zwei Teilen, dem sinnlichen und geistigen, er auch mehr mit Gott sich einige und ein größeres Werk vollbringe. Ist es so weit gekommen, daß er in lauter Nichts aufgelöst ist — was durch die tiefste Demut geschieht — so ist die Einigung zwischen der Seele und Gott vollbracht, und das ist der größte und höchste Stand, der in diesem Leben sich erreichen läßt. Er besteht also nicht in geistigen Ergötzungen, Genüssen und Gefühlen, sondern in einem lebendigen Kreuzestode — sinnlich und geistig, innerlich und äußerlich“²⁾.

2. Von Bedeutung ist ferner das Objekt der mystischen Kontemplation. Hier können wir bei den Mystikern sehr wesentliche Unterschiede beobachten, die für den weiteren mystischen Entwicklungsprozeß nicht unwichtig sind. Während bei einzelnen Mystikern ganz indifferente Objekte, wie z. B. die Erdkugel, zum Gegenstand ihrer Meditation gemacht werden, so sehen wir, wie andere sich bewußt um die göttliche Liebe als das eigentliche Objekt konzentrieren. In beiden Fällen haben wir es mit einer Introversion zu tun, einer Abkehr der Libido von der äußeren Welt. Dabei fällt uns sofort ein cha-

1) Das Leben Heinr. Susos. Kap. 20.

2) Das Leben u. Werke d. h. Joh. v. Kreuz II, S. 94.

rakteristischer Gegensatz auf. Im ersten Falle liegt bei der Zurückziehung der Libido das Hauptgewicht auf der negativen Seite und das indifferente Objekt der Meditation ist nur ein vorläufiges Mittel zur Förderung des negativen Zweckes. Im zweiten Falle dagegen ist es die positive Seite des Prozesses, auf die das Hauptgewicht gelegt wird: die befreite Libido wird bewußt auf ein hochwertiges Objekt gerichtet. Während also im ersten Falle, wo es der Meditation an einem solchen Objekt für die Meditation gebricht, der negative Prozeß sich meistens in einer narzißtischen Betrachtung des eigenen Ich verliert, ist es im zweiten Falle leichter, diese Gefahr zu vermeiden, da die Libido ihr neues Objekt bereits gefunden hat. In diesem Falle liegt eher darin eine Gefahr, daß man leicht das göttliche Liebesobjekt nach dem Lustprinzip konkretisiert, was dann wiederum zu Elevationsformen führen kann. Diese Gefahr kann indessen in dem Grade vermieden werden, wie das Kontemplationsobjekt den Charakter einer ethischen, im Menschenleben selbst aktiv wirkenden Liebesmacht annimmt.

In seiner Abhandlung über die Psychologie des kontemplativen Lebens gebraucht Thouless, um die positive Seite der mystischen Kontemplation hervorzuheben, den Ausdruck *Deoversion*¹⁾. Es wäre indessen unrichtig anzunehmen, daß Mystiker dieses Typus notwendigerweise „an Gott glauben“ müßten im gewöhnlichen Sinne des Wortes. Im Gegenteil läßt es sich sehr wohl denken, daß Mystiker, deren Kontemplationsobjekt die Liebe Gottes ist, selbst theoretische Atheisten sein können. Was man mit der *Deoversion* meint, kann ich am besten durch das Bruchstück einer Unterredung veranschaulichen, die ich mit dem gelehrten Mystiker Tai Shu, dem Leiter der mächtigen buddhistischen Reformationsbewegung in China, hatte:

„Was ist nach Ihrer Ansicht das Wesentliche der buddhistischen Religion?“ fragte ich.

„Konzentration und Meditation,“ antwortete er, „denn durch sie wird der Mensch gestärkt und wird gut. Er wird erfüllt von der inneren Ruhe, die ihn über Erde und Himmel hinweg in das große Buddhatum hinaufhebt.“

„Glauben Sie an ein höchstes göttliches Wesen, an einen Gott?“

„Nein.“

1) Loc. cit. S. 199.

„Oder an Wesen, die den Menschen in ihrem Kampf beistehen?“

„Nein. Nur in dem Sinne, daß der Mensch, wenn er seine Seele auf die höheren Wesen konzentriert, in Einklang kommt mit der geistigen Kraft, die sie symbolisieren. Unserem Glauben nach war zum Beispiel Kwanyin während ihres Erdenlebens in vollkommener Übereinstimmung mit der höchsten Wahrheit, eine Verwirklichung der grenzenlosesten Liebe unter den Menschen. Wenn wir nun in der Kontemplation Kwanyin betrachten, so können auch wir Verbindung mit derselben Quelle erlangen. Ja sogar das immer wiederholte Nennen der Namen Kwanyin und Omitofo, wie wir es in China in den Tempeln und auch im täglichen Leben zu tun pflegen, kann dieselbe Wirkung haben. Es erzeugt Stille und Frieden im Leben eines gewöhnlichen Menschen und es erzieht ihn dadurch, daß es ihn allmählich in Kontakt bringt mit den geistigen Werten, die die Namen vertreten.“

Die Konzentration um die „göttlichen Wesen“ gibt Anteil an dem, was sie symbolisieren — das ist also Tai Shus Erfahrung. Hierin liegt eine Umschreibung der Deoversion, deren Bedeutung also darin liegt, daß sie sich als Objekt der mystischen Kontemplation die Liebe Gottes wählt, anstatt z. B. die Erdkugel. In Wirklichkeit leitet diese Kontemplation den Sublimierungsprozeß ein, die Transformation der Libido in religiös-ethisches Liebesleben. „Was wir nehmen ein in der Betrachtung, geben wir aus in der Liebe,“ sagt Meister Eckehart einmal. Und ein andermal: „Und diese Gleichheit aus dem Einen in das Eine mit dem Einen ist Quell und Ausprung der ausblühenden glühenden Liebe“¹⁾.

Mit Hilfe der beiden oben genannten Gesichtspunkte — spezielle Übungen zur Bekämpfung der Eigenliebe und die Bedeutung des Kontemplationsobjekts — scheint es möglich, auch die dritte Form der Entwicklung des asketisch mystischen Lebens psychologisch zu erfassen. Es bleibt uns nur noch übrig, durch einige konkrete Beispiele zu beleuchten, wie die Mystiker selbst diesen Entwicklungsweg betrachtet haben.

In der christlichen Mystik spricht man von einem höchsten mystischen Seelenzustand: „der geistigen Vermählung mit Gott“²⁾. In diesem Zustand sind die asketischen Übungen

1) Zitiert nach Otto, West-Östl. Mystik, S. 298.

2) Vgl. besonders Poulain, loc. cit. I, S. 393ff.

erledigt und auch die ekstatischen Erlebnisse und ähnliche Phänomene treten in der Regel zurück. Positiv wird der Zustand beschrieben als ein Gefühl der dauernden Vereinigung mit Gott durch Betätigung in der äußeren Welt. An Stelle des Wunsches, zu sterben, um ewig bei Gott sein zu können, tritt der Wunsch zu leben und ihm zu dienen.

Hören wir zunächst die Beschreibung der Teresa di Jesu. Sie nennt den höchsten Grad der mystischen Vereinigung „die siebente Wohnung in der inneren Seelenburg“, ein Ausdruck, den sie nur in ihrer letzten eigentümlichen, fünf Jahre vor ihrem Tode geschriebenen Abhandlung „Die Seelenburg oder die sieben Wohnungen“ anwendet. Als sie ihre anderen Werke schrieb, hatte sie diesen höchsten Grad noch nicht erreicht. Und wollte man Teresa ausschließlich ihrer früheren Tätigkeit nach beurteilen, so müßte man sie wesentlich als eine Neurotikerin und Elevationsmystikerin bezeichnen. Wie wir schon sahen, tragen ihre visionären Erlebnisse das unverkennbare Gepräge der Erotik. Und ihre ekstatischen Erlebnisse schildert sie als „höchste Liebeswonne“, bei der sie „fast ganz die Kraft verliert“ und in eine Art Ohnmacht verfällt. Solange die Verzückung anhält, fühlt die Seele nichts von der äußeren Welt. Sie hat an sich selbst genug. „Wenn dieser Zustand andauern sollte,“ schreibt sie selber, „dann würde es mit mir bald zu Ende gehen“¹⁾.

Ganz anders nach dem Erlebnis der „geistigen Ehe“! Die Ekstasen verschwinden und sie kommt in den ruhigen Zustand hinein, wo „Martha und Maria in einer Person vereinigt sind“, wo der Wille allein mit Gott verbunden ist und die übrigen Seelenkräfte frei sind für Wirksamkeit in Gottes Dienst.

„Was mich überrascht“ — schreibt sie — „ist, daß die Seele in diesem Zustande fast gar nicht mehr diese stürmischen Verzückungen verspürt, von denen ich gesprochen. Selbst die Ekstasen und der Geistesflug treten sehr selten ein“²⁾. „Die Gesellschaft, deren sich die Seele erfreut, gibt ihr viel größere Kraft, als sie jemals hatte. Wenn man nach den Worten Davids heilig wird mit den Heiligen, wer kann dann noch bezweifeln, daß diese Seele, die jetzt ganz eins mit dem allmächtigen Gott geworden ist, gerade wegen dieser Vereinigung des Geistes mit dem Geiste auch teilnehme an seiner Kraft? Hierin... haben die

1) Werke d. h. Theresia IV, S. 51ff.

2) Die Seelenburg oder die sieben Wohnungen (Werke III) 7, Kap. 3.

Heiligen jenen Mut geschöpft, zu leiden und zu sterben für ihren Gott. . . So ist das Leben der Seelen, die zu einer so erhabenen Vereinigung berufen sind, nicht ein Leben süßer Ruhe, sondern ein Leben der Arbeit und der Leiden“¹⁾. „Gott begnügt sich nicht mit Worten und Gedanken, er will Wirkungen und Handlungen. Wenn ihr daher einer Kranken und Leidenden irgendeine Erleichterung bringen könnt, so verläßt euer Gebet, um ihr beizustehen . . ., hegt Mitleid mit ihren Leiden, macht ihren Schmerz zu dem eurigen, und müßt ihr, um Speise zu verschaffen, selbst fasten, so tut auch dies gern. . . Das heißt wahrhaft, mit dem Willen Gottes vereinigt sein“²⁾. „Hierzu dient die geistige Ehe, aus welcher immer Werke und Werke hervorgehen. . . Ich wiederhole die Bemerkung. . ., daß ihr euern Grundbau nicht bloß in das Beten und die Betrachtung setzen sollt; denn wenn ihr euch nicht um Tugenden bemüht und dieselben nicht übet, so werdet ihr immer Zwerge bleiben. . . Ich halte es nicht für möglich, daß die Liebe sich daran genügen lassen könne, in dem Zustande zu verharren, in dem man einmal ist. . . Wer nicht wächst, nimmt ab“³⁾.

Ähnliche Schilderungen der Erfahrung, die Teresa di Jesu machte, finden wir auch bei anderen Mystikern. Richard von St. Victor, von dem Dante gesagt hat, daß er „in der Kontemplation mehr als ein Mensch war“, nennt vier Phasen der geistigen Ehe: *desponsatio*, *nuptiae*, *copula*, *puerperium*. Nachdem man die dritte Stufe und mit ihr die volle intimste Vereinigung mit Gott erreicht hat, steigt der Mystiker in der vierten Phase zusammen mit Christus vom Berge der Verklärung herab, um unter den Menschen zu arbeiten. „So endet die geistige Ehe in geistiger Fruchtbarkeit“⁴⁾.

Und John Ruysbroeck, der von sich selber sagt, daß er nichts in der Außenwelt zu tun habe, teilt sein Hauptwerk „Der Schmuck der geistigen Ehe“ in drei Bücher ein. Das erste handelt von dem aktiven Leben, das zweite von der Kontemplation, und in einem dritten Buch werden wir hinaufgeführt zu Höhen, die noch weit über die Kontemplation und

1) Die Seelenburg 7, Kap. 4.

2) Die Seelenburg 5, Kap. 3.

3) Die Seelenburg 7, Kap. 4.

4) Vgl. Cuthbert Butler, *Western Mysticism. The teaching of S. S. Augustine, Gregory and Bernhard on contemplation and cont. life.* London 1922, S. 270 ff.

Gottesvereinigung hinausragen. Der höchste Zustand, das Resultat der höchsten Kontemplation besteht darin, daß der Mystiker inspiriert wird zu aktivem Wirken zu Gottes Ehre. In „Der funkelnde Stein“ schreibt Ruysbroeck: „Der Mann, den Gott von diesen Höhen zur Welt hinabsendet, ist voll von Wahrheit und reich an allen Tugenden. Er besitzt ein gebefrohes Gemüt, das seinen Urgrund in Gottes Reichtum hat. Dort unten aber muß er sich selber immer wieder hingeben an die, so ihn nötig haben. Er ist ein lebendiges und williges Instrument für Gott. Mit diesem Instrument arbeitet Gott, was er will und wie er will“¹⁾.

Aber nicht nur da, wo der höchste mystische Zustand direkt mit dem Bilde der geistigen Ehe beschrieben wird, geschieht dieser Übergang von Kontemplation zu aktivem Wirken nach außen. Ich weiß nicht, — schreibt J. Zahn (Einführung in die chr. Mystik, S. 158 f.) — ob jemand jemals die Sehnsucht nach der Pflege der eigenen Seele, nach vollkommener Weltferne, nach ausschließlicher Übung der Beschaulichkeit in glühenderen Worten ausgesprochen hat als Gregor von Nazianz. Die Sinne schließen, die Welt verlassen, die irdischen Bedürfnisse aufs äußerste einschränken, in allem Gott suchen — das war für Gregor der eigentliche Sinn des Lebens. Am hellsten tönen diese Klänge anlässlich seiner bischöflichen Weihe: „Der Zug des eigenen Begehrens will die Flucht mir anraten, Berge mir empfehlen und Einöden, Ruhe an Körper und Geist, innerliche Selbsteinkehr und Einsammlung aus dem Reiche der Sinne, damit ich, frei vor jedem Makel, mit Gott verkehre. . .“

Und doch überwindet er seine Neigung zum Sichselbst-angehören:

„Aber der heilige Geist mahnt mich, daß ich hervortrete und auf den Nutzen der Gemeinschaft Bedacht nehme, daß ich mir selbst aushelfe, indem ich anderen Hilfe leiste. . . Ein Garten ist ja doch mehr als ein Baum, der ganze Himmel mit allem Schmuck mehr als ein Stein, der Leib mehr als ein Glied: so ist eine wohlgeordnete Gemeinde mehr als ein einzelner, der treu seine Pflicht erfüllt. Und zudem darf weniger der eigene Vorteil Geltung haben als die Rücksicht auf den Nächsten“²⁾.

1) Zitiert nach Butler, loc. cit. S. 273f.

2) Nach Zahn, loc. cit.

Ebenso auch bei einem spekulativen Mystiker wie Meister Eckehart. Eine ganze Reihe von Aussprüchen dieses Mannes zeigen seine starke Introversion und es läge nahe, ihm bleibenden Platz anzuweisen unter den narzißtischen Introversionsmystikern, unter denen ich ihn schon besprochen habe.

„Gott muß Ich werden, und ich Gott.“ „So ganz soll die Seele als Ich zunichte werden, daß da nichts mehr bleibt als Gott, ja daß sie auch Gott noch überstrahlt wie die Sonne den Mond.“ Wenn es heißt: „Gott ist dasselbe Eine, das ich bin,“ scheint kein Unterschied zu sein von dem indischen „tat twam asi“¹⁾.

Bei näherer Betrachtung aber finden wir eine Reihe anderer Aussprüche, die zeigen, wie die Introversion gesprengt und die Libido sublimiert wird, und die ganz energisch die ekstatische Liebesmystik abweisen:

„Die dergleichen (schmelzende Gefühle, Verzückungen, Innigkeit und Jubilieren) häufig erleben, sind darum noch lange nicht die Besten.“ „Immer wollen sie möglichst viel eigenen Gewinn und Genuß haben und schöne Gefühle fürs Herz. . . Diese Leute sind nicht Nachfolger unseres Herrn Jesus Christus, welcher nie und nirgends auf schmelzende Gefühle aus war mit seinen Werken.“

Darum wendet Eckehart sich auch von der äußeren Askese ab:

„Solches kann der Mensch nicht lernen durch Weltflucht, indem er vor den Dingen flieht und sich in die Einsamkeit kehrt von der Außenwelt; sondern er muß eine innere Einsamkeit lernen.“ „Dem recht Gemuteten leuchtet Gott so unverhüllt im weltlichen wie im frömmsten Geschäft.“ „Da nun der Mensch in diesem Leben nicht bestehen kann ohne Arbeit, diese vielmehr des Menschen Teil ist und von vielerlei Art, darum lerne der Mensch, seinen Gott zu haben mitten in den Dingen und ungehindert zu bleiben von Geschäft und Ort“²⁾.

In diesem Zusammenhang muß man auch sein Augenmerk auf die „zwei mystischen Wege“ richten: den Weg zur Selbstvertiefung, wo man nur in sich selbst hinein und nicht nach außen schaut, und den Weg zur Einheitschau gegenüber der Mannigfaltigkeit der Objekte, der in

1) Vgl. Otto, loc. cit. S. 17.

2) Zitiert nach Lucka, loc. cit. S. 86f.

gewisser Hinsicht eine Richtung nach außen bezeichnet¹⁾. Bei Meister Eckehart laufen diese beiden Wege zusammen. Und wir sehen deutlich, wie der Introvertierte eben durch die „Einheitsschau“ die Welt (und Gott) in neuer und verklärter Gestalt zurückgewinnt:

„Der Mensch, der so die Dinge in der niederen Form, wo sie etwas sterbliches sind, hat fahren lassen, der empfängt sie wieder ‚in Gott‘ (und das heißt, zuerst in ihrer idealen ‚Einheit‘), wo allein sie etwas wirkliches sind. Alles, was hier tot ist, ist dort Leben. Und alles, was hier ein Grobhandgreifliches ist, ist dort (sub specie ydeali) Geist“²⁾.

Aber auch Heinrich Suso muß hier erwähnt werden, dieser wunderliche Asket und Mystiker, dessen Beispiel ich als typisch für die Introversion anführte. Übrigens habe ich auch seine „Übungen der höheren Schule“ besprochen — und was war das Resultat dieser Übungen? Wir wissen von Susos späterem Leben nicht viel. So viel aber wissen wir, daß er als Vierzigjähriger sein bisheriges abgeschlossenes Leben änderte. Er gab die ausschließliche Selbstheiligung auf, um für das Seelenheil seiner Mitmenschen zu sorgen. In sein vierzigstes Lebensjahr fällt auch der Abschluß seiner unsagbar strengen Selbstpeinigungen, die seinen Körper fast total zerrütteten. Von da an haben wir ihn uns zum großen Teil auf Wanderungen zu denken (Pastorationsreisen). Er scheint eine ganz seltene Seelsorgertätigkeit entfaltet zu haben³⁾.

Wie es einer introvertierten Natur wie Suso gelingt, die Grenzen der Introversion zu sprengen, zeigt u. a. sein Verhältnis zur Schwester. Als er hört, sie sei in schwere Sünde gefallen, reist er sofort zu ihr, nimmt sich ihrer in der liebevollsten Weise an, und es gelingt ihm wirklich, sie zu retten⁴⁾. Sein Herz schlug warm für alle die in Not und Unglück waren. Seine Eigenart zeigt sich vielleicht am besten in seinem Verhältnis zu einem gefallenem Mädchen, dessen er sich angenom-

1) Zu den zwei mystischen Wegen vgl. Otto, loc. cit. S. 50f.

2) Zitiert nach Otto, loc. cit. S. 61.

3) Vgl. Deutsche Mystiker. I. Seuse. Ausgewählt und herausgegeben von Dr. Wilh. Oehl. Kempten u. München 1910, S. 7. — Zum aktiven, nach außen wirkenden Leben Susos nach der Introversionsperiode vgl. auch Delacroix, loc. cit. S. 314f. Delacroix zitiert das charakteristische Wort: „Wem Innerkeit wird in Außerkeit, dem wird Innerkeit innerlicher, als dem Innerkeit wird in Innerkeit.“

4) Das Leben Heinr. Susos, Kap. 26.

men hatte. Es erwachsen ihm große Kümmernisse aus dieser Tat, da das Weib ihn beschuldigte, der Vater ihres Kindes zu sein. Und Suso nahm die Schande auf sich! Solche Leiden waren es ja gerade, die ihm in der höheren Schule prophezeit worden waren¹⁾.

In seltsamem Gegensatz zu Susos asketischer Lebenseinstellung finden wir bei ihm auch eine reine und unendlich reiche Freude an der Natur, die er durch die Mystik in neuer und verklärter Form zurückgewinnt.

„Achte, wie schön und heiter die Sonne aus dem wolkenlosen Himmel bricht, und wie sie gute Frucht der Erde schenkt! Wie der Anger schon grünt, wie Laub und Gras aufsprießen, die schönen Blumen lachen, Wald und Heide und Aue hallen vom süßen Gesang der Nachtigallen und der kleinen Vögel; und jedes Tier, das sich vor dem harten Winter verkrochen hat, kommt hervor und freut sich und paart sich! Und wie die Menschen, jung und alt, in wonnesamer Freude froh sind! Ach, zarter Gott, du bist in deiner Kreatur so minniglich! Aue, wie bist du in dir selber so gar schön und minniglich“²⁾.

Dieser selbe höchste Zustand, den die christliche Mystik „die geistige Vermählung mit Gott“ nennt, wird von den sufistischen Mystikern als „Nüchternheit nach dem Rausche“ bezeichnet. Dieser Zustand wird als ein Entschwinden der ekstatischen Verzückungen geschildert, als ein Wiederfinden des eigenen Selbst, als ein Bleiben. Er ist „eine Trennung mit Vereinigung“, wobei der Mystiker, obwohl stets mit ihm „vereint“, Gott auf normale Weise dient.

Die sufistischen Verfasser — schreibt Johs. Pedersen in der Einleitung zu seiner Übersetzung und Erklärung der mohammedanischen Mystikertexte³⁾ — wetteifern in der Schilderung ihrer Einheit, ihrer Erhabenheit über die Zersplitterung der Sinnenwelt. Sie sind über alle Gegensätze erhaben, über Liebe und Haß, ja über Trennung und Vereinigung. Keine Bezeichnung kann ihnen anhaften, weil diese eine Begrenzung wäre. Sie sagen nicht mehr: Ich bin die Geliebte; Ich bin Sie; Ich bin Gott, weil das einen Dualismus andeuten würde. Sie sagen ganz einfach: Ich bin Ich, oder: Ich bin, oder noch einfacher: Ich! oder: Er!

1) Loc. cit. Kap. 38.

2) Zitiert nach Lucka, loc. cit. S. 80.

3) Muhammedansk Mystik, S. XXV.

Und doch ist dieses Aufgehen, dieser fast vollkommene Narzißmus nicht das Ende. Die meisten Mystiker fühlen, wenn sie sich nach solchen Erlebnissen in die Welt zurückkehren, das „Entbehren“, die Leere des „Rückfalls“. Aber fortgeschrittenere Sufisten behaupten, solch ein Rückfall sei eine Anfängerschwäche. Sie selbst sind so weit, daß sie das Erlebnis als einen bleibenden Zustand bewahren können, als ein Bleiben (baqâ) nach ihrem Verschwinden, als eine neue Nüchternheit und Klarheit, in welcher der ganze Stimmungsinhalt des Rausches bewahrt bleibt, selbst nachdem er verschwunden ist. Die Attribute und das Ich kehren zurück, aber verwandelt, umgeschmolzen von Grund auf und in die Einheit aufgenommen.

Bei Omar Ibn al Farid heißt es im „Gedicht von der mystischen Wanderung“:

„Von ‚Ich bin Sie‘ stieg ich dort hinauf, wo kein ‚zu‘ mehr ist, und alles Seiende wurde mit dem Wohlgeruch meiner Rückkehr erfüllt.

Und von ‚Ich bin Ich‘ (kehrte ich zurück) auf Grund einer inneren Weisheit und äußerer Bestimmungen, die um meiner Verkündigung willen getroffen waren“¹⁾.

Und Abû Said, der um den Narzißmus zu bekämpfen, sich selbst vor dem Volke verächtlich machte, beschreibt den dauernden Verklärungszustand, in dem die Mystiker des aktiven Lebens leben, so:

„Der wahre Heilige geht unter den Menschen aus und ein und ißt und schläft mit ihnen und kauft und verkauft auf den Märkten und heiratet und nimmt teil am sozialen Leben, aber nie vergißt er Gott nur einen einzigen Augenblick“²⁾.

Auch Laotses Mystik verdient Erwähnung. Viele der Aussprüche dieses Mystikers bezeugen eine starke Introversion

1) „Gedicht von der mystischen Wanderung“, V. 325—326. — Johs. Pedersen kommentiert (loc. cit. S. 57): Es werden hier drei Stadien des Einheitswerdens geschildert: 1. Vernichtung der Trennung, reine Vereinigung: Ich bin der Geliebte. 2. Vollkommene Aufhebung der Trennung im Wesen: Ich bin Ich. 3. Klarheit nach der Vereinigung, „die zweite Nüchternheit“, „Trennung mit Vereinigung“, so daß er, wenn gleich ständig „vereinigt“, Gott in normaler Weise dient: Ich bin Sein Diener. „Wo kein ‚zu‘ mehr ist“ ist der zweite Zustand, der nicht weiter führt, sondern nur zurück, „von“, nämlich zur Trennung, doch in einer höheren Form als dritter Zustand. Dieses Zurückkehren hat seinen Grund teils in einer inneren Meinung, teils in dem äußeren Zweck, daß er seinen Jüngern seine Erlebnisse verkünden soll. Dadurch trinkt er die Welt mit seinem Wohlgeruch.

2) Nicholson, Studies in Islamic Mysticism, S. 55.

und eine ausgesprochene Tendenz von Regression zur Mutter¹⁾. Gleichzeitig aber finden wir bei ihm die starke Abneigung vor jeder Mystik um der Mystik willen. Die mystische Ekstase war ihm nichts als ein Mittel, um die Seele gesund zu machen. Wenn er dann geheilt ist, ist er unter den Menschen seiner Zeit zu Hause, wie der Arzt unter seinen Kranken. Der Mystiker sollte vom Bergbach lernen, der von seiner Höhe herabkommt, um sich selbstverleugnend in den lehmigen Fluß, d. h. in die Gemeinschaft der Welt, zu ergießen:

„Wer sein Licht erkennt und dennoch im Dunkel weilt, der ist das Vorbild der Welt. Ist er das Vorbild der Welt, so fehlt ihm nicht das ewige Leben, und er kann wieder umkehren zum Ungewordenen.

Wer seine Ehre erkennt und dennoch in Schande weilt, der ist das Tal der Welt. Ist er das Tal der Welt, so hat er Genüge des ewigen Lebens, und er kann wieder umkehren zur Einfalt“²⁾.

Die angeführten Beispiele mögen genügen zur Charakteristik der Sublimierungsmystik in ihrem Verhältnis zu den zwei früher erwähnten Formen mystisch-religiösen Lebens. In dieser dritten Form dreht es sich um eine wirkliche Transformation der Libido. Die Liebesenergie wird von den sinnlichen Objekten abgeleitet und auf die rein geistige Liebe zu „Gott“ übertragen, um in sublimierter, ethisch-religiöser Form wiederum in Beziehung zu andern Auslösung zu finden. Und je besser dies glückt, umso inniger und reicher wird diese Liebe.

Von der höchsten Sublimierung des Platonischen Eros ist gesagt worden, daß er mit dem sinnlichen Triebe nicht mehr Ähnlichkeit habe wie die Blume, die sich dem Lichte öffnet, mit dem Samenkorn, das in die Erde gesenkt wird, oder wie die leuchtende Flamme mit dem Holz, das ihr Nahrung gibt³⁾. Dasselbe können wir von der mystischen Liebe sagen, so wie diese uns in ihren höchsten Sublimierungen entgegentritt. Der Autismus, das Leben nach dem Wunschprinzip, ist hier prinzipiell gebrochen. Der Weg zurück zur Wirklichkeit ist gefunden.

1) Vgl. oben S. 50.

2) Taoteking, Kap. 28 (Rich. Wilhelms Übersetzung). — Vgl. Victor Dantzers Übersetzung in „Verdensreligionernes Hovedværker i Oversættelse“, København 1924, und seine Einleitung S. XVIIIff.

3) Albert Nielsson. Siehe Lagerborg, loc. cit. S. 94.

„Mit Gott sich vereinigen“ — schreibt Zahn in seiner Einführung in die christliche Mystik — „heißt eben auch, sich Gott verähnlichen. Gott aber ist die Liebe.“

d) Die drei Wege.

Die drei Formen des mystischen Entwicklungsprozesses kommen im allgemeinen getrennt nicht vor. Die Mystiker, die hier als Beispiele der Sublimierungsmystik angeführt worden sind, zeigen alle nebenbei auch Elevations- und Regressionsphänomene. Man kann zu einem gewissen Grade dieselben Personen als Beispiele aller drei Formen aufstellen.

Wie die drei Formen ineinander übergehen, mag durch ein paar Beispiele beleuchtet werden.

Zuerst Katharina von Genua. Niemand kann über den triebhaften Hintergrund ihrer überströmenden Jesusliebe im Zweifel sein. Diese Liebe ist nahe daran, sie zu zersprengen: sie ist so stark, daß „ein Tropfen von ihr die ganze Hölle in ein Paradies verwandeln könnte¹⁾. Sie erkrankt. Wie es scheint, war es keine körperliche Krankheit, heißt es in ihrer Biographie; niemand begreift, woran sie leidet, nur sie selbst kennt die Ursache: „Die eigentliche Ursache war keine andere, als der innere Brand der Liebe, der nach und nach nicht nur alle Kräfte des Geistes, sondern auch die des Leibes aufzehrte. Sie brannte innerlich und äußerlich, und fühlte sich so ohnmächtig, daß sie sich oft nicht regen und bewegen konnte... Ihr Inneres war wie ein Glutofen und brannte, so daß der Leib die Flamme einer Kerze oder eine brennende Kohle, die man ihr auf den Arm legte, gar nicht fühlte“²⁾.

Gleichzeitig erfahren wir aber, daß sie, nachdem die mystische Vereinigung erreicht ist, gleich den Sublimierungsmystikern die asketische Abtötung fahren läßt: und wenn sie auch gewollt hätte — schreibt ihr Biograph — sie hätte die Askese nicht mehr üben können, denn von nun an war ihr die Liebe alles. Und wir sehen ihre Liebe sich in der schönsten Weise betätigen in sozialen Hilfsdiensten in Genua, vor allem praktisch im Hospital Pammatone³⁾.

Aber auch bei ausgeprägten Introversionsmystikern finden wir Züge, die beweisen, daß auch bei ihnen die Entwicklung

1) Leben und Schriften d. h. Kath. v. Genua, S. 202.

2) Loc. cit. S. 126f.

3) Loc. cit. S. 64ff., 71ff.

nicht so ganz einfach vor sich geht. Denken wir doch nur an Buddha, den ich ein typisches Beispiel der Mystiker nannte, deren Endziel die Rückkehr zum ungeborenen Leben im Mutterleibe zu entsprechen scheint. Und doch sehen wir dieses Mannes persönliches Leben überall den unmittelbarsten Widerhall von Liebe erwecken. Als er zum sterben kam, klagte Ananda: „Der Meister will uns verlassen — er, der so gut ist!“ Auch an die spontane Freude an der Natur möchte ich erinnern, die ich so häufig in den Buddhistenklöstern fand, ganz besonders bei den introvertierten Mönchen auf Ceylon, die alle Tage die schönsten Blumen pflückten, um sie auf Buddhas Altar zu legen. Oder Dharmapala, innerhalb des Hinayanabuddhismus unserer Tage wohl Buddhas bedeutendster Schüler: „Sei tätig“, sagte er zu mir, „und sei rein. Das ist Buddhas großes Gebot, die Essenz all seiner Lehren.“

Man könnte dem Buddhismus und auch Buddha selbst den Vorwurf einer gewissen Inkonsequenz machen, da er ja doch eine Aufgabe in der Welt erblickte, seine Lehre verkündigte und Liebestaten ausübte. Aus Überlieferungen der Lehre Buddhas wissen wir ja auch, daß er ursprünglich seine Einsicht für sich zu behalten gedachte. Psychologisch müssen wir uns dies so deuten, daß ein Teil der introvertierten Libido wirklich sublimiert wird und trotz der prinzipiellen narzißtischen Regression wieder extrovertiert wird.

Wir können also keine scharfen Grenzen zwischen den verschiedenen Formen der Mystik ziehen. Richtiger wäre es wohl, statt dreier abgegrenzter Formen die drei Hauptwege zu unterscheiden, welche die asketisch introvertierte Libido einschlagen kann. Wir müssen uns die Entwicklung so vorstellen, daß die Libido sich in jeder der drei verschiedenen Weisen auswirken kann, daß aber ihr Hauptteil in der Regel einer bestimmten Linie folgen wird. Je nachdem die Hauptentwicklung in dem einen oder dem andern Geleise geht, wird die „Form“ mystischen Lebens, die dabei entsteht, dessen Gepräge annehmen. Dieses Gepräge kann sich gleich zu Beginn des mystischen Entwicklungsweges festigen. Es kann aber ebensogut auch lange dauern, bis die Libido ihr „rechtes Geleise“ findet. Die drei behandelten Formen: Elevationsmystik, regressive Introversionsmystik und Sublimierungsmystik können wir demnach zur Erleichterung unserer psychologischen Orientierung als „Idealtypen“ aufstellen.

4. Mystik und Sexualität.

In einem Brief an ihren Beichtvater Rodrigo Alvarez erzählt Teresa di Jesu, daß ihr erotische Gefühle überhaupt etwas unbekanntes seien und daß sie nichts von ihrer leiblichen Natur spüre. Dürfen wir in diesem Ausspruch eine Bestätigung der Theorie von der Erotogenese der Religion sehen? Teresa fühlt sich nicht von der Sexualität gequält, weil ihr die Religion ja gar nichts wesentlich anderes ist? Daß sie sich selber sehr energisch gegen eine derartige Deutung gewehrt haben würde, hat an sich nichts zu sagen. Da es sich um die Manifestationen eines verdrängten Trieblebens handelt, ist der Prozeß unbewußt.

Will man Stellung nehmen zu dem Problem des Verhältnisses zwischen mystisch-religiösem Erlebnis und Sexualität, so muß man vor allem die Gefahr zu schneller Generalisierung vermeiden. Wir haben gesehen, welche Rolle die Libido in dem mystischen Entwicklungsprozeß spielt. Aber wir haben auch bedeutungsvolle Unterschiede kennen gelernt.

Hinsichtlich der Elevationsformen scheint die Sache ohne weiteres klar. Wenn Beli von Sure krank im Bett liegt und der Arzt sagt, daß sie keine andere Krankheit habe, als daß ihr Herz von übermächtiger Liebe ergriffen sei, „einer Sehnsucht wer weiß wonach“¹⁾, so kann kein psychoanalytisch Geschulter auch nur einen Augenblick im Zweifel darüber sein, was ihr eigentlich fehlt. Freilich darf nicht übersehen werden, daß die mystische Liebe bei Beli von Sure, Maria Magdalena di Pazzi, Christina Ebner und anderen gleichgearteten Mystikern auch aus anderen Quellen als dem unbefriedigten Sexualtrieb schöpfte. Eines scheint indessen sicher, daß in all diesen Fällen die Sexualität ihrer Religion das charakteristische Gepräge gibt und daß man unter keinen Umständen von einer asketischen Überwindung des Sexualtriebes reden darf. Es ist diesen Mystikern nicht gelungen, der Sexualität zu entkommen. Im Gegenteil, sie gewinnt bei ihnen eine abnorme Bedeutung. Dem inneren Erlebnis zu Liebe vermeiden die Mystiker sexuelle Handlungen im gewöhnlichen Sinne. Und siehe, die unterdrückte Natur rächt sich, sie füllt ihr Gehirn mit erotischen Bildern und sexualisiert selbst ihre höchsten Geisteswerte.

1) Das Leben d. Schw. zu Töss, S. 176f.

Sicher haben alle Kenner der Mystik bemerkt, daß die *unio mystica*, die Vereinigung der Seele mit Gott, regelmäßig durch eine ausgeprägte sexuelle Symbolik umschrieben wird. Zwar kann man einwenden, daß es sich bei den erotischen Schilderungen der *unio mystica* bloß um Gleichnisse handelt. Friedrich Heiler z. B. betont energisch, daß der ekstatische Charakter der Religion in den mystischen Höhepunkten von den Mystikern selbst als ein unfaßbares Wunder erlebt wird: da dieses Wunder indessen der Erklärung und Veranschaulichung bedarf, so greifen die naiven Menschen, die ihr Erlebnis nicht metaphysisch spekulativ zu bearbeiten vermögen, zur Analogie der menschlichen Erfahrung. Ganz natürlich sehen sie also in dem höchsten Genuß, den das erotische Liebesmysterium gibt, das tiefste Symbol der mystischen Vereinigung¹⁾.

Nun ist an und für sich diese Betrachtung zwar richtig. Wie die Mystiker, um das irrationelle Einheitserlebnis zu veranschaulichen, ihre Bilder ganz natürlich aus dem Sexualleben herholen, sehen wir z. B. bei Plotinos: „Es ist kein Zwischenraum mehr da (zwischen der Seele und dem höchsten Gut), es sind nicht mehr zwei, sondern beide sind eins; sie sind nicht voneinander zu scheiden, so lange jenes da ist. Diese Vereinigung ahmen hier in dieser Welt die Liebenden und Geliebten nach, die miteinander zu einem Wesen verschmelzen wollen“²⁾.

Doch weit mehr als Heiler dies tut, muß man damit rechnen, daß die natürlichen Sexualaffekte sich mit dem religiösen Erlebnis vermischen können. Hans Freimark nimmt an, daß die Mystiker derartige Gleichnisse kaum wählen und kaum so lebhaft ausmalen würden, wenn sie nicht bei den Vorstellungen, die diese Gleichnisse selbstverständlich wecken, ein gewisses Wohlbehagen des Wiedererkennens fühlten³⁾. Jedenfalls gilt dies bei den Elevationsphänomenen, die überhaupt einen Platz für sich einnehmen. Hier kann man nicht mit Heiler sagen, daß das Zentrale der Liebesmystik das spezifisch Mystische sei, während das Sexuelle an die Peripherie gehört. Hier ist nicht mehr von bloßen Gleichnissen die

1) Heiler, Das Gebet, S. 273.

2) Plotinos, Enn. VI, 7, 34.

3) Freimark, Das sexuelle Moment in der relig. Ekstase S. 253 (Zeitschr. f. Relig. psych. II).

Rede. Die detaillierte Beschreibung erotischer Bilder, wie wir sie z. B. bei Maria Magdalena di Pazzi (vgl. S. 194) fanden, und überhaupt die übertriebene Benutzung solcher Bilder wäre nicht möglich, wäre nicht das Erlebnis selbst unbewußt wie ein Sexualerlebnis empfunden worden. „Die stärkste Ekstase wird nur von dem erlebt, der Liebe fühlen kann, ohne das Weib zu begehren“, schreibt Grönbech über die religiöse Erotik in Indien. „Bildlich gesprochen oder vielleicht etwas mehr als bildlich gesprochen, lebt die religiöse Erotik von der Reaktion des Körpers nach innen, gleichwie die irdische Liebe von seiner Entfaltung nach außen lebt“¹⁾.

Aber gilt das nicht bei aller Mystik? Ist es richtig, die Elevationsphänomene so absolut in eine Klasse für sich zu stellen? Lebt nicht auch in den „höheren“ Formen der Mystik die Sexualität sich aus, wenn auch in einer anderen Gewandung?

Darauf scheinen wenigstens gewisse Beobachtungen der Psychopathologie hinzudeuten. Kretschmer weist in seiner medizinischen Psychologie auf gewisse Erfahrungen beim Studium der Schizophrenen hin:

„In der Schizophrenie, die uns ja so viele phylogenetisch wichtige Mechanismen an die Oberfläche bringt, sehen wir häufig in gewissen ekstatischen Initialstadien die Sublimierung von Erotik in intensivstes religiöses Erleben wie im Experimente vor uns. Der Patient schildert uns, wie eine heftige sexuelle Erregung unter intensivster seelischer Anspannung und Konzentration im Laufe von Stunden und Tagen stufenweise oder in plötzlichem Umschlag in das typisch mystische Gefühl der verklärten Gottvereinigung übergeht, die, selbst fast vorstellungslos, noch mit einem Schimmer erotischer Glücksempfindung durchglüht ist“²⁾.

Erfahrungen dieser Art könnten es nahelegen, Religion überhaupt mit der Sexualität zu erklären und ihre Entstehung in der sexuellen Ekstase zu suchen, die das erste Geheimnis und die erste große Lust des Menschen war (vgl. die biblische Sage von Adam und Eva). Die charakteristisch sexualisierte Religion, wie wir sie bei vielen Asketen und Mystikern finden, wäre demnach als eine Rückkehr zu der ursprünglichen, primitiven Religion zu verstehen. Noch eine andere Betrachtung spricht für eine solche

1) Grönbech, loc. cit. S. 161.

2) Kretschmer, loc. cit. S. 146.

Auffassung. Für die Religionspsychologie liegt die Frage nahe, was in der religionsgeschichtlichen Entwicklung das Primäre gewesen ist, das Emotionelle oder das Rationelle. Und die Antwort kann nicht schwer fallen. Überall in der menschlichen Entwicklung sehen wir, wie das emotionelle Leben vor der bewußten Vernunft den Vorrang hat. Daß nun die Reihenfolge bei der Religion eine andere sein sollte, ist kaum anzunehmen. Wie James hervorgehoben hat, sind in der Metaphysik und in der religiösen Sphäre bestimmte Vernunftgründe erst dann von zwingender Wirkung, wenn unbestimmte Gefühle in uns selbst die Frage schon zugunsten dieser Vernunftgründe entschieden haben. Daraus müssen wir schließen, „daß der Begriff Gottheit nicht religiöses Gefühl erzeugte, sondern vielmehr, daß die Existenz mysteriöser Gefühle den Menschen zum Glauben an die Existenz von Göttern und nachher, in Erklärung seiner emotionellen Zustände, zum Nachdenken über die Beschaffenheit der Gottheit führte“¹⁾. Und liegt es dann nicht nahe, diese ursprünglichen mysteriösen Empfindungen in Verbindung mit dem Mysterium des Sexuallebens zu setzen? Man denke bloß an die Universalität des Phalluskults!

Hier muß indessen folgendes berücksichtigt werden:

Eine Reihe von Analogien, Berührungspunkten und direkten Beziehungen zwischen religiösem Erlebnis und Sexualleben nachzuweisen, ist leicht. Ein Nachweis bestimmter Beziehungen ist jedoch noch kein Beweis totaler Abhängigkeit. Alle, die sich mit diesen Problemen eingehender beschäftigt haben, geben denn auch offen zu, wie große Schwierigkeiten eine befriedigende Erklärung dieser Beziehungen macht²⁾. Bei der Entstehung eines so komplizierten geistigen Gebildes, wie der Religion, macht der Sexualtrieb nur eine der energetischen Hauptkomponenten aus. Daneben wirken auch andere Seiten der Menschennatur mit. Während der Sexualtrieb wesentlich Bedeutung für das gefühlsbetonte Liebesverhältnis zur Gottheit, die „mystisch-orgiastische“ Hauptseite der Religion hat³⁾, haben

1) Schroeder, *Erotogenese der Religion* S. 451ff.

2) Vgl. z. B. Kraft-Ebing, *Psychopathia sexualis*, S. 9. — Krafft-Ebing äußert sich selbst in folgender vorsichtiger Weise: „Religiöser und sexueller Affektzustand zeigen auf der Höhe ihrer Entwicklung Übereinstimmung im Quantum und Quale der Erregung, und können deshalb unter geeigneten Verhältnissen vikariieren. Beide können unter pathologischen Bedingungen in Grausamkeit umschlagen“ (loc. cit. S. 11).

3) Vgl. Kretschmer, loc. cit. S. 147.

andere Faktoren bestimmenden Einfluß auf die übrige Ausformung der Religion ausgeübt. Auch darf man nicht außer acht lassen, daß die Religion dauernd Korrekturen ausgesetzt zu sein scheint und zwar nach einem anderen Prinzip als dem Wunschprinzip, nämlich dem Realprinzip. Hier genügt ein Hinweis auf Kant, der die Religion auf die ethische Forderung gründete, indem Gott ihm der Realgrund des sittlichen Postulates war. Wie Pfister mit Recht betont, ist die Metaphysik mehrerer der größten Philosophen auf dem Wege des Realitätsdenkens zu einem Gottesbegriff gelangt, der mit dem christlichen wesentlich in Übereinstimmung ist¹⁾.

Dazu kommt noch folgendes: Wenn wir auch ohne Vorbehalt zugeben, daß eine Hauptseite der Religion — und zwar vornehmlich die im asketisch bedingten, mystisch-religiösen Gotteserlebnis am deutlichsten hervortretende — in der Sexualität eine primäre Energiequelle hat, so bedeutet das doch nicht ohne weiteres, daß Religion (bzw. Mystik) nichts weiter als Sexualität sei. Wir müssen uns hierbei vor Augen halten, was im vorigen über die Sublimierung gesagt ist. Wo die Triebenergie transformiert und nutzbar gemacht wird in höheren Geistesbetätigungen, die nach und nach ausgelöst werden, reden wir nicht mehr von Sexualität im eigentlichen Sinne des Wortes. Denn hier liegen geistige Neubildungen vor, wobei das primär Sexuelle weit in den Hintergrund gedrängt ist und nur noch in einer erhabenen Sublimation existiert. Wenn Teresa di Jesu behauptet, nichts von erotischen Gefühlen zu wissen, ist also die Deutung eines solchen Wortes nicht ganz so einfach, wie es zunächst scheinen könnte. Da wo bei ihr Elevationsphänomene vorkommen, dürfen wir wohl annehmen, daß es sexuelle Gefühle waren, und daß ihre Sexualität sich, ohne daß sie sich selber dessen bewußt war, direkt in ihrer Religion auslebte. Aber wo es ihr gelingt, den höchsten mystischen Seelenzustand zu erlangen, da müssen wir zugeben, ist die Sexualität als solche tatsächlich verschwunden²⁾.

1) Vgl. Pfister, *Die psychan. Meth.* S. 368.

2) Interessant ist eine Beobachtung, die Flournoy machte während der Analyse der religiösen Ekstasen der Mlle Vé. (*Une mystique moderne*, S. 192f.): „Il faut cependant remarquer, pour être exact, que d'après les feuillets de Mlle Vé (p. 81—82) le symbolisme charnel des mystiques répond bien aux sensations qui précèdent, et qui suivent son Expérience divine, mais non pas à l'Expérience elle-même au moment du contact

Vielleicht kann ein Bild am besten veranschaulichen, was ich hiermit sagen will. P a u l u s hat, um sein mystisch religiöses Leben zu beschreiben, das Wort gebraucht: „Nicht ich lebe, sondern Christus lebt in mir“¹⁾. Die beste religiöse Deutung dieses Wortes habe ich von einem englischen Geistlichen gehört. Es ist — sagte er — als wenn ein edles Pfropfreis auf einen wilden Stamm gepfropft wird. Der wilde Baum lebt darnach nicht mehr sein eigenes Leben, all seine Kraft gibt er dem edlen Reis. Und die Kraft wird umgeschaffen und die Früchte sind nicht die des Baumes, sondern die des neuen Lebens.

In ähnlicher Weise gibt das Triebleben, in casu Sexualität, sein Leben hin im Dienste einer höheren Lebenswirksamkeit.

Eine prinzipielle Bemerkung zur Vermeidung von naheliegenden Mißverständnissen ist hier erforderlich. Der Nachweis des dynamischen Zusammenhanges der mystischen Religiosität mit dem Triebleben ist hinsichtlich des Erkenntniswertes der Mystik ebenso wenig das Entscheidende, wie z. B. der Nachweis, daß eine bestimmte wissenschaftliche Theorie in einem Kausalzusammenhang mit dem psychischen Zustand des Gelehrten steht, der die Theorie aufgestellt hat, etwas mit der objektiven Wahrheit der Theorie zu schaffen hat. Die Frage der Gültigkeit ist etwas ganz anderes, als die Frage der empirischen psychologischen Bedingungen. So auch bei der Mystik. Die Frage ihres Erkenntniswertes liegt außerhalb des Rahmens der Religionspsychologie und soll hier nicht näher behandelt werden.

(p. 82). De cet instant special de contact, le seul souvenir qui subsiste chez elle, selon tous ses récits d'extases, est une impression de Lumière, laquelle semble donc accuser, dans son union mystique, un autre élément psychophysiologique que dans l'érotisme ordinaire, peut-être un degré plus élevé d'intensité et de concentration de la décharge libidineuse.“

1) Gal. 2, 20.

IV.

ZUR RELIGIÖS-ETHISCHEN WERTUNG DER ASKESE.

1. Einleitende Bemerkungen.

Die Askese hat zu den widerstreitendsten Wertungen Veranlassung gegeben. Sie wurde als der reinste und edelste Ausdruck religiös-ethischen Lebens dargestellt, wie auch als eine der beklagenswertesten Ausschweifungen in der Entwicklungsgeschichte der menschlichen Moral verurteilt.

Schon in der Beurteilung der Asketen der altchristlichen Kirche trat dieser Gegensatz hervor. Die heidnischen Polemiker ironisieren über die rohen Kerle in den schwarzen Kutten. Eunapius spricht von ihrem schweinischen Leben. Zosimus schildert, wie sie sich den Verpflichtungen des öffentlichen Lebens zu entziehen wissen und unter dem Vorwand der Wohltätigkeit ihren eigenen Besitz vermehren¹⁾. Im Gegensatz hierzu steht das Urteil Augustins: Ihm fehlen die Worte, um das Lob dieser Menschen zu singen, die als Einsiedler oder als Klosterbrüder abgeschieden von der Welt leben, frei von allem Stolz und aller Selbstüberhebung, anspruchslos, demütig und friedlich. Ihr ganzes Leben ist nur auf Gott gerichtet, keiner von ihnen hat Besitz, keiner fällt dem anderen zur Last. Solche Tugenden könne man überhaupt nicht nach Verdienst verherrlichen, sie seien über jedes Lob erhaben²⁾.

Und bis auf den heutigen Tag begegnen wir immer wieder demselben Kontrast in der Beurteilung. Hartpole Lecky beschreibt die Asketen als abschreckende, schmutzige, ausgemergelte, unwissende, unpatriotische und gefühllose Wahnsinnige³⁾. Und Forscher wie Friedmann und Stoll

1) Vgl. Lucius, loc. cit. S. 319f.

2) Augustinus, de moribus ecclesiae 31.

3) Hartpole Lecky, loc. cit. II, S. 87.

schildern die Askese als eine Epidemie, die einzig durch die Bedeutung der Suggestion in der Volkspsychologie erklärt werden kann¹⁾. Andererseits hat die Askese trotz aller Anfeindungen ihren Platz behauptet nicht allein in der morgenländischen, sondern auch in der abendländischen Religionswelt. Selbst wenn die katholische Kirche der Neuzeit in ihrer Beurteilung der übertriebenen Askese etwas zurückhaltender geworden ist, so haben wir doch noch immer hochkultivierte Männer, wie z. B. den Geistlichen Robert Hugh Benson, die in überströmenden Worten diese „Spezialisten des Leidens“ preisen²⁾.

Die psychologische Analyse der Askese weist die Unhaltbarkeit aller dieser generalisierenden Urteile nach und lehrt uns äußerste Zurückhaltung in ihrer Beurteilung. Wenn wir die vielen verschiedenen Motive der asketischen Übung und ihre so verschiedenartigen Wirkungen bedenken, so muß es uns einleuchten, daß es schlechthin unmöglich ist, ein entweder-oder aufzustellen: entweder ist die Askese von der allergrößten Bedeutung, oder sie ist absolut verwerflich! Eine Wertung der Askese muß alle ihre Seiten berücksichtigen. Und sie muß vor allem gerecht sein gegen die Askese als konkretes Phänomen.

Ihre reine generelle Wertung unter dem Gesichtspunkt voraus festgelegter religiös-ethischer Prinzipien wäre durchaus unbefriedigend. Ebenso unrichtig aber wäre es, auf psychologischer Grundlage die Askese mit einem entsprechenden Allgemeinurteil abzuspeisen. In seiner Abhandlung über die „Psychologie der Heiligkeit“ schreibt F. Mörchen: der „état théopathique“ der Heiligen entsteht „auf Grundlage einer Vereinigung von beschränktem Verstand mit schwachem Willen bei intensiver Religiosität: Ein moralischer und sozialer Wert kann ihnen nicht innewohnen, denn dafür ist die Voraussetzung einer intakten Intelligenz unerlässlich“³⁾. Auch dieses Urteil enthält eine unstatthafte Generalisierung von Einzelfällen, besonders im Hinblick auf das Leben der Asketinnen. Es steht nämlich im Gegenteil fest, daß eine Reihe von Asketen und Mystikern zu den hellsten Köpfen der Religions-

1) Vgl. die früher zitierten Schriften: Friedmann, Über Wahnideen im Völkerleben, und Stoll, Suggestion u. Hypnotismus in d. Völkerpsychologie.

2) R. H. Benson, Kristus i Kirken, S. 110.

3) Mörchen, Die Psychologie d. Heiligkeit S. 428f.

gemeinschaften gehört haben. Und die Energie und Konsequenz, mit der die asketischen und mystischen Übungen allen Hindernissen zum Trotz durchgeführt wurden, legt hinreichendes Zeugnis ab dafür, daß es an einem kräftigen Willen nicht immer gefehlt hat.

Die Art und Weise, in der ich die vorliegende Untersuchung der Askese angelegt habe, als eine psychologische Analyse ihrer Motive und Wirkungen, möchte gern eine Grundlage schaffen für die Wertung der religiös-ethischen Bedeutung der Askese. Es wird für die folgende Darstellung zweckdienlich sein, zunächst die für eine zusammenfassende Wertung in Betracht kommenden ethischen Gesichtspunkte anzugeben und sodann die Schatten- und Lichtseiten der Askese in einigen Hauptpunkten zusammenzufassen.

2. Ethische Gesichtspunkte.

Wie ich schon erwähnte, beschäftigt jede ethische Wertung sich in erster Linie mit den Motiven der Handlung, sodann **aber auch mit ihren Wirkungen**. In diesem Gesichtspunkt suchte und fand ich zugleich den Zusammenhang zwischen Moral und Psychologie. Dies bedarf indes einer näheren Bestimmung. Welche Motive sind ethisch? Und wie müssen die Wirkungen einer Handlung beschaffen sein, damit diese als ethisch wertvoll angesehen werden kann?

Für gewöhnlich vertritt die moderne Ethik zwei Hauptgesichtspunkte. 1. Durch die ethische Handlung soll das Wesen des Menschen realisiert werden, d. h. der Mensch soll seinem Gewissen folgen und aus der erkannten Norm heraus handeln. 2. Durch die ethische Handlung soll das Gesetz der Liebe erfüllt werden.

Natürlich ist an diesen Gesichtspunkten viel Richtiges. Als ethische Normen sind sie jedoch nicht ohne weiteres eindeutig. Das Gewissen ist eine komplizierte Größe, die nicht fertig vom Himmel gefallen ist. Es ist selbst ein Entwicklungsprodukt und als solches biologischen Gesetzen unterworfen. Und auch das Gesetz der Liebe läßt sich in sehr verschiedener Weise deuten. Man denke nur an den Unterschied zwischen Jesu Auffassung von den Pflichten der Liebe und der Auffassung der offiziellen Kirchengemeinschaften! Man denke an Jesu (und Gandhis) Lehre von dem passiven Widerstand, im Glauben, daß die Liebe die Welt überwinde dadurch, daß

sie selbst deren Unrecht und Leiden auf sich nimmt, und vergleiche sie mit der Approbation des Gewaltprinzips, das die Kirche vertritt!

Daß der Ethiker in der Aufstellung allgemein gültiger ethischer Normen zur Vorsicht ermahnt werden muß, schließt jedoch nicht aus, daß man für die ethische Betrachtung einige allgemeine Gesichtspunkte fixieren kann. Ich habe im Folgenden den Versuch gemacht, drei Gesichtspunkte aufzustellen, die für die Wertung der Askese von besonderer Bedeutung sein dürften. Die Form, die ich ihnen gebe, ist immer durch das, was die Psychoanalyse uns lehrt, mitbestimmt. Nicht etwa, daß die Psychoanalyse eine neue Ethik begründet hätte. Aber die psychoanalytische Erfahrung unterstreicht Dinge, auf die man bisher vielleicht wenig oder nicht geachtet hat¹⁾. Grundlegend für das Verständnis dieser Dinge ist die Abhandlung Pfisters „Psychoanalyse und Weltanschauung“, auf die auch die folgende Darstellung sich stützt²⁾.

a) Der soziale Gesichtspunkt.

Zunächst sei der soziale Gesichtspunkt erwähnt³⁾. Alle ethische Entwicklung hat ja ihren Grund in dem Verhältnis des einzelnen zu seiner Umwelt. Die Ethik entspringt dem Konflikt zwischen dem individuellen Wunschprinzip und dem Realitätsprinzip, das Berücksichtigung der Außenwelt verlangt. Der Mensch verläßt die prämorale Stufe, sobald er versucht, durch gültige Normen die eigene Lust in Einklang zu bringen mit den Anforderungen anderer Menschen an das Leben.

Die Natur selbst zwingt uns zu ethischer Einstellung. Die Menschen lernen, daß eine konsequente Durchführung der eigenen Wünsche ohne Rücksicht auf fremde Lebensinteressen

1) Es heißt oft, daß die Psychoanalyse eine ethisch minderwertige Auffassung der Menschen vertrete: sie hebe allein die primitiven, rohen Seiten der Menschennatur hervor. Nichts ist ungerechter als eine solche Beurteilung. Mit großer Energie hat ja eben Freud konstatiert, welch ungeheuer große Rolle das moralische Bewußtsein im Menschenleben spielt. Die große Mehrheit nervöser Krankheiten führt er auf ethische Konflikte zurück und er zeigt zugleich, daß der Heilungsprozeß nicht möglich sei ohne neue ethische Stellungnahme.

2) Pfister, Zum Kampf um die Psychoanalyse. Internat. psychoanalyt. Verlag, Wien, Leipzig, Zürich 1920. S. 244ff.

3) Vgl. Freud, Das Ich und das Es; ders., Über zwei Prinz. d. psych. Geschehens; ders., Zur Einf. in d. Narzissmus. Pfister, Psychoanalyse und Weltanschauung; ders., Psychoanalyse und Sittlichkeit.

in Wirklichkeit unmöglich ist. Wir können das beim Kinde beobachten. Anfangs gehorcht es nur den eigenen Instinkten und Gelüsten. Bald aber wird es durch unzählige peinliche Erfahrungen und Konflikte mit der Umwelt gezwungen, sich auf sie zu besinnen, Rücksicht auf sie zu nehmen und Regeln und Normen zu finden, die ihm erlauben, das Leben zu führen, das seiner Stellung als Glied einer größeren Ganzheit am besten entspricht.

Der Mensch ist ja kein isoliertes Einzelwesen. „Er ist Teil eines Gemeinlebens, das die ganze Wirklichkeit erfüllt“. Der Einzelne wird von diesem Gemeinleben getragen und besitzt in der Ganzheit des Lebensprozesses nur eine relative Einzelexistenz. Darum ist es erforderlich, daß er die Lebensfunktionen nach dem objektiven Gemeinbesitz reguliere und seine eigenen Energiekräfte in den Dienst des sozialen und allgemeinen Lebens stelle. Seine Aufgabe der Umwelt gegenüber wird also darin bestehen, daß er sich aktiv und passiv richtig in die Wirklichkeit einfügt. Das führt nicht nur zu einer Beschränkung des primär gegebenen Egoismus, wo dieser mit den berechtigten Interessen der Gesamtheit kollidiert, sondern überhaupt zu einer Begrenzung der ungehemmten egoistischen Befriedigung des primären Trieblebens.

Nun ist aber die ethische Entwicklung nicht nur in der negativen Beschränkung des Trieblebens begründet, die für das Verhältnis zur Außenwelt erforderlich ist. Die Moral hat auch ein positives Motiv. Und das beruht in der menschlichen Idealbildung, vor allem nach dem Maßstab des Liebeslebens. Wir sehen beim Kinde, wie es sich — nach dem Vorbilde von Eltern und Erziehern und später von anderen Menschen — ein Ideal aufbaut, das ihm zum Maßstab seiner Selbstschätzung wird. Ein „Ichideal“ wird aufgestellt, ein Sehnen nach möglichster Vollkommenheit, der Wunsch, das zu sein „was man sein soll“. Und diese Idealbildung dauert das ganze Leben hindurch. Eben deshalb erlebt man die Moral nicht nur als einen Bruch mit „dem natürlichen Ich“, nicht nur als Gebundensein und Begrenzung, sondern gleichzeitig als eine Befreiung und Lebenserweiterung. Das Wesentliche ist ja — und gerade das hebt die Psychoanalyse so energisch hervor — die primären Instinkte zu beherrschen, nicht nur weil die Rücksicht auf die Umwelt es nun einmal erfordert, sondern um sie zu sublimieren und der ethischen Idee unterzuordnen.

Schon die normale Sexualentwicklung treibt die Menschen

in ein positives Verhältnis zu anderen Menschen hinein. Und in sublimierter Form sehen wir, wie das Liebesleben uns in derselben Richtung führt. Jede Analyse lehrt uns, daß ein Mensch ohne Liebe „krank“ ist und „wider die eigene Natur lebt“. Die Liebe im Sinne von Willigkeit sich für andere hinzugeben, um ihnen wohlzutun, ist sowohl für den Einzelnen als auch für das Gemeinleben ein Drang, an dem man nicht vorbeikommt. Darum muß bei der Einordnung des Einzelnen in das Gemeinleben das Gesetz der Liebe das Herrschende sein.

Diese Betrachtung gibt uns folgenden Gesichtspunkt für die Wertung der Askese:

Im weitesten Sinne, darf man sagen, ist alle ethische Entwicklung „asketisch“ bedingt, da soziale Rücksichten uns zwingen, auf die Befriedigung des ungehemmten primären Trieblebens zu verzichten. Das Kriterium des moralisch vollentwickelten Menschen ist seine Fähigkeit, das Leben über das reine Triebleben hinauszuhoben, indem er ihm die Begrenzung gibt, die für ein sozial wertvolles Leben erforderlich ist. Darum kann der ethischen Betrachtung die „Vorstufe“ der Askese nicht unbekannt sein.

Andererseits darf die Askese keineswegs als ethisches Ziel an sich betrachtet werden. An sich ist sie nicht ethisch hochwertig. Vom sozialen Standpunkt aus können wir als ethisch nur solche Handlungen bezeichnen, die nicht nur aus egoistischen Motiven, sondern zum Besten einer größeren Gemeinschaft in wirksamer Liebestätigkeit ausgeführt werden.

Wir haben gesehen, daß eine gewisse Askese für den Menschen erforderlich ist, damit er überhaupt seinen Platz in der Gesamtheit finden kann. Aber kann das auch von der eigentlichen Askese gesagt werden? Das nämlich ist für die Wertung entscheidend. Denn nur, wenn die asketische Lebensführung sich mit dem Gemeinleben unter dem Gesetz der Liebe vereinigen läßt, ist sie als ethisch begründet anzusehen.

b) Egoismus und Altruismus.

Jede Handlung enthält ein Moment von Selbstliebe. Das Wunschprinzip ist das Ursprüngliche und Leitende. Selbst die höchsten ethischen Leistungen geschehen stets auf dem Hintergrund der Befriedigung der Instinkte und Triebe des eigenen Ichs. Wie wir eben sahen, ist sogar der soziale Gesichtspunkt der ethischen Handlung mitbestimmt durch das eigene Interesse des Ichs: der Mensch verzichtet bei der organischen

Einverleibung in eine Gesellschaft auf gewisse egoistische Wünsche. Das Verhältnis zwischen dem egoistischen und dem sozialen Gesichtspunkt müssen wir zunächst näher bestimmen.

In einer psychoanalytisch gerichteten Schrift „Psychologie und Moral“ unterscheidet Hadfield zwischen Ausgangsmotiv und Schlußmotiv der menschlichen Handlungen¹⁾. Diese Unterscheidung gibt uns einen brauchbaren Ausgangspunkt. Hinter jeder unserer Handlungen liegt ein Instinktimpuls und die Handlung selbst bedeutet dessen Befriedigung. Insofern also handeln wir egoistisch. Aber der Instinktimpuls kann auch bewußt auf ein höheres Ziel gerichtet werden. In dem Falle kann man von einem ethischen Schlußmotiv sprechen, durch das die Handlung auf ein höheres Niveau gehoben wird.

Unser Leben ist von Instinkten beherrscht, wie demjenigen der Sexualität, der Selbstbehauptung usw. Die Instinkte sind es, die primär alle unsere Handlungen motivieren und uns auch die Kraft zur Arbeit für die höheren Zwecke verleihen. Wenn wir unser höchstes ideal-ethisches Streben analysieren wollten, so würden wir finden, daß immer ein primärer Triebinstinkt dahintersteckt, der selbst unsere besten Handlungen zu einem Versuch egoistischer Triebbefriedigung „degradiert“. Die Menschen, die ausschließlich aus „höchsten Motiven“ zu handeln glauben, kennen sich selbst nicht. Dies kam deutlich zum Vorschein bei der Analyse des H. L. Er war eifriger Antimilitarist und verstand es, seine Einstellung mit den schönsten Motiven pazifistischer Ideale zu schmücken. Es stellte sich indessen heraus, daß der Grund seines Pazifismus — der nach Beendigung des Rekrutenjahres einsetzte — der Haß auf die Offiziere war, vor allem auf einen bestimmten Offizier, der den Analysanden auffallend an seinen verhaßten Vater erinnerte. „Menschen, die sich einbilden, nur aus Pflichtgefühl zu handeln, wundern sich oft höchlichst, wenn sie entdecken, daß das wirkliche Motiv ihrer Handlungen der Wunsch ist, ein vorborgenes Begehren zu befriedigen“, schreibt Hadfield¹⁾. „Der Politiker wünscht nichts anderes, als seinem Land zu dienen, der Pfarrer will die Wahrheit verkünden, der Asket Selbstverleugnung üben, der Arzt ist ausschließlich auf das Wohl seiner Patienten bedacht, der Forscher dient dem Interesse der Wissenschaft, der Kämpfer der Heilsarmee will die Massen

1) Hadfield, loc. cit. S. 191f.

2) Loc. cit. S. 193.

heben und der Heilige strebt nach Heiligkeit. Das sind die bewußten Motive. Analysiert man aber diese Menschen, so findet man vielleicht die ursprünglichen Motive, die sie zur Wahl dieser Tätigkeiten führten: beim Politiker — den Wunsch, eine Rolle zu spielen, beim Pfarrer — Selbstherrlichkeit, beim Asketen — ein Ablehnen der Verantwortung des Lebens, beim Arzt — sein Ansehen, beim Forscher — Neugier, beim Heiligen — Selbstgerechtigkeit, beim sozial Wirkenden — sozialer Hochmut, der ihn treibt, nur die Gesellschaft solcher Menschen aufzusuchen, die ihn zur Geltung kommen lassen. Das sind die unbewußten Motive, die ihre Lebensrichtung ursprünglich bestimmten.“

Andererseits ist auch die Überbetonung der primären Instinktmotive zu verwerfen, als wäre, was unsere Handlungen bestimmt, „nur“ Selbstherrlichkeit, Sexualität usw. Für eine Handlung entscheidend ist auch das Ziel, auf das sie bewußt lossteuert. Auch das Schlußmotiv hat seine Bedeutung, ja ist für die ethische Beurteilung unserer Motive sogar das Wesentliche. „Die Intensität einer Handlung beruht auf dem Instinktaffekt, ihre Art beruht auf dem Ziel. Ersterer gibt die Kraft, letzteres die Richtung.“

Es wäre also unrichtig zu sagen, daß der Pazifismus des H. L. allein auf dem Ödipuskomplex beruhte. Sein Wunsch, das Liebesideal auf Erden zu verwirklichen, muß bei der ethischen Wertung seines Pazifismus als ein mindestens gleichstarker Faktor angesehen werden. Denn ohne diesen Wunsch — der seinen Instinktaffekten die ganz bestimmte Richtung gegeben hat — würde seine negative Vaterfixierung sich als Aufsässigkeit gegen Vorgesetzte, Streitsucht u. a. betätigt haben. Hier ist also das Schlußmotiv für sein Handeln das Entscheidende. Und es ist auf diesem Hintergrund nicht minder wertvoll. Nietzsche hat einmal gesagt, Luthers Verdienst habe vielleicht am allermeisten darin gelegen, daß er „den Mut zu seiner Sinnlichkeit“ hatte¹⁾. Auch wir müssen den Mut haben, die natürliche Grundlage unseres Lebens zu erkennen.

Das Wichtigste ist, daß unsere Instinkte durch die Art und Weise, wie wir sie brauchen, veredelt und gehoben werden. Die Grundlage unserer moralischen Einstellung muß also sein, unser Interesse bewußt auf das ethische Ziel und das Wohl der

1) Zur Genealogie der Moral, S. 401.

Gesellschaft, deren Teil wir sind, zu richten, also auf das Schlußmotiv, und nicht auf die bloße Befriedigung des egoistischen Triebbegehrens.

Die Bedeutung dieses Gesichtspunktes für die Wertung der Askese liegt auf der Hand. Wir haben gesehen, daß die Askese regelmäßig egoistischen Instinktmotiven entspringt und daß sie die Befriedigung des eigenen unbewußten Trieb- lebens des Asketen anstrebt. Damit dürfen wir ihr aber nicht einfach jeglichen ethischen Wert absprechen, bloß weil sie unter die Kategorie egozentrischer Wunscherfüllung sortiert. Das Entscheidende ist das Schlußmotiv. Ist die Befriedigung der Instinkte nicht nur Ausgangs-, sondern gleichzeitig auch Schlußmotiv, dann ist die Askese als reine Auswirkung des Egoismus ethisch verwerflich. Wird aber der primäre Instinkt- impuls bewußt auf das Ziel gerichtet, anderen zu dienen, dann muß unsere Wertung dem angepaßt werden und die asketische Handlung darf in die Kategorie ethischer Handlungen eingereiht werden.

c) Das Relativitätsprinzip.

Eine Ethik, die für die praktischen Bedürfnisse des Lebens brauchbar sein soll, darf nur unter der sorgfältigsten Berücksichtigung der gegebenen psychologischen und soziologischen Tatsachen aufgebaut werden. Hierin liegt eine gewisse Relativisierung der Ethik und ihrer Normen. Die ethische Wertung wird abhängig von der mit Völkern und Zeiten sich wandelnden empirischen Wirklichkeit.

Ein Vergleich zwischen den verschiedenen Völkerschaften zeigt die Gültigkeit des Relativitätsprinzipes innerhalb der Ethik. Aber die Konsequenzen, die wir gewöhnt sind, bei der Beurteilung der ethischen Entwicklung des gesamten Menschengeschlechtes zu ziehen, müssen wir auch bei der ethischen Wertung der Handlungen der einzelnen Menschen mit heranziehen. Wir müssen auf „die individuelle Verwertung der ethischen Gebote“ halten¹⁾. Kein Moralgebot hat Geltung an und für sich. Über den einzelnen ethischen Normen muß immer geschrieben stehen: die Durchführung der idealen ethischen Forderung ist abhängig von der realen Aufnahmefähigkeit desjenigen Menschen, für den sie bestimmt ist. Die Anwendung einzelner „allgemein anerkannter“ sitt-

1) Vgl. Pfister, Psychoanalyse und Weltanschauung, S. 337f.

licher Normen ohne Berücksichtigung der eigenen Voraussetzungen des Menschen kann sich — wie Freud nachgewiesen hat — sogar als schädlich erweisen, nicht nur für die Gesundheit, sondern auch für die moralische Würde besonders disponierter Menschen. Die Missionare wissen, wie Konflikte entstehen — und einen Menschen ruinieren — können, wenn die höchsten christlich-ethischen Ideale primitiv veranlagten Menschen auferlegt werden.

In seinen „Ratschläge für den Arzt bei der psychoanalytischen Behandlung“ schreibt Freud aus seiner reichen Erfahrung heraus: „Aber auch hierbei (es handelt sich um Sublimierungen) sollte der Arzt sich in der Gewalt haben und weniger die eigenen Wünsche als die Eignung des Analysierten zur Richtschnur nehmen. Nicht alle Neurotiker bringen viel Talent zur Sublimierung mit; von vielen unter ihnen kann man annehmen, daß sie überhaupt nicht erkrankt wären, wenn sie die Kunst, ihre Triebe zu sublimieren besessen hätten. Drängt man sie übermäßig zur Sublimierung und schneidet ihnen die nächsten und bequemsten Triebbefriedigungen ab, so macht man ihnen das Leben meist noch schwieriger als sie es ohnedies empfinden. Als Arzt muß man vor allem tolerant sein gegen die Schwächen der Kranken. Der erzieherische Ehrgeiz ist so wenig zweckmäßig, wie der therapeutische... Ich meine also, das Bestreben regelmäßig zur Triebsublimierung zu verwenden, ist zwar immer lobenswert, aber keineswegs in allen Fällen empfehlenswert“¹⁾.

Was Freud hier vom therapeutischen Gesichtspunkt heraus hervorhebt, hat Bedeutung weit über den Kreis der Ärzte hinaus. Auf das ethische Gebiet übertragen bedeutet es, daß man nicht ohne weiteres schematisieren darf, sondern, daß die Anwendung ethischer Normen sich immer und überall nach den individuellen Bedürfnissen und Möglichkeiten richten muß.

Angewandt auf die Wertung der Askese bedeutet dieses ethische Relativitätsprinzip, daß die Wertung abhängig ist von den faktischen Verhältnissen, unter denen die Übungen der einzelnen Asketen auftreten. Man darf nicht alle Askese in gleicher Weise beurteilen. Für den einen kann die Askese mit ihren Möglichkeiten der Sublimierung die allerhöchste positive Bedeutung haben, da sie gerade seinen ganz speziellen

1) Freud, Ratschläge für den Arzt, S. 409f.

Anlagen entspricht. Für einen andern dagegen, dem das Sublimierungsvermögen fehlt, kann sie ein Unglück bedeuten infolge einer völlig verkehrten Entwicklung seiner Anlagen, die sich auf einem anderen Betätigungsfeld vielleicht als ethisch wertvoll erwiesen hätten.

3. Die Gefahren der Askese.

a) Introversion.

Vom ethischen Gesichtspunkte aus ist eine zu starke Introversion die größte Gefahr der Askese. Es liegt im Wesen der Askese, die Libido möglichst von der Umwelt abzuziehen. Dadurch kann der Asket sich der Aufgabe, die er als Glied des größeren Organismus hat, entziehen. Die Askese isoliert von den übrigen Menschen und hindert dadurch die aktive Teilnahme an der Arbeit für die kulturellen Güter. Das scheinen die indischen Asketen empfunden zu haben. Ich denke dabei an die bekannte Sitte, daß der Brahmane erst seine bürgerlich-ethischen Pflichten erfüllt und Kinder in die Welt gesetzt haben muß, ehe er sich in die Einsamkeit begibt¹⁾. Man darf sagen, die Askese steht im Widerspruch zu den sozialen Gesichtspunkten der Ethik, sofern sie nicht durch ihre Früchte einen Überschuß an ethisch-religiösen Werten als Ersatz schafft, die in irgendeiner Weise der Gesamtheit zugute kommen können.

Mit der Introversion hängt die Gefahr des Egoismus und der Selbsteingenommenheit zusammen. Die Askese verschiebt den sittlichen Kampf von dem sozial Bedeutungsvollen gern auf mehr oder weniger unwichtige Privatangelegenheiten. Der Asket wird den realen Gütern gegenüber mißtrauisch und sucht im Autismus die Befriedigung seiner eigenen Wünsche. Auch das mit der Askese verbundene Lustmoment muß hier erwähnt werden. Gleichwie das neurotische Symptom so ist auch die Askese oft eine Flucht vor der durch die Lebensumstände gebotenen moralischen Leistung. Es ist leichter, sich in religiöser Schwärmerei für die Gottesmutter zu verlieren, als in ein vollwertiges ethisches Verhältnis zu seiner

1) Es heißt in Manus Gesetzbuch VI, 1f.: „Wenn der Hausvater seine Haut sich runzeln und sein Haar sich bleichen sieht und seiner Söhne Kinder schaut, so ziehe er sich in den Wald zurück, verzichtend auf alles was er besitzt, und seine Gattin seinen Söhnen anvertrauend, gehe er allein, oder er lasse auch seine Gattin ihn begleiten.“

eigenen Mutter zu treten¹⁾. Ebenso kann es auch leichter und angenehmer sein, das Triebleben gewaltsam zu unterdrücken, als die Begierden so zu beherrschen, wie das Zusammenleben mit der Umwelt es fordert.

Auch eine starke Versuchung zu Hochmut und Selbstbespiegelung liegt in der Introversion. Der Asket ist sich selbst genug und dünkt sich besser als andere, weil er sein eigenes Leben führt, nicht das der Alltagsmenschen. Überhaupt ist ja die Askese ein Protest gegen das Leben als solches, eine Tendenz, sich von den anderen abzusondern und Wege zu suchen, die angeblich auf einem höheren Niveau liegen. Darum kommt die Askese so leicht in Konflikt mit dem ethischen Liebesideal, wonach der Mensch sein Wesen nicht dadurch realisiert, daß er sich überheblich gebärdet, sondern dadurch, daß er seinen Platz in der Ganzheit ausfüllt als Bruder unter Brüdern.

b) Negativismus.

Im nahen Zusammenhang mit der Introversionsgefahr steht der Negativismus, der so häufig dem Leben der Asketen sein Gepräge verleiht. Wie der Neurotiker kommt auch der Asket schwer zu einer positiven Lebensentfaltung, weil er nie über die Kampfstellung gegen sich selbst hinauskommt. Ein Asket wurde einmal gefragt, was eigentlich ein Mönch sei. Als Antwort entkleidete er sich, trat mit den Füßen auf seine Kleider und sagte: „Wer sich nicht seiner Begierden entblößt und seines Herzens Wünsche unter die Füße tritt, kann nie ein Mönch werden, an dem Gott Wohlgefallen hat“²⁾. Hier sehen wir an einem Beispiel, wie das Hauptgewicht auf das Negative gelegt wird. Das Leben des Asketen wird leicht ein Leben des Kampfes ausschließlich gegen sich selbst.

Diese negative Einstellung kann indessen zur Folge haben, daß der Asket sich in der Tat an das, was er zu bekämpfen sucht, eher bindet, als daß er sich davon befreit. Oft verläuft daher das Leben des Asketen recht nutzlos und vergeblich. Wie Basilius es in einem Briefe an einen Freund ausdrückt: „Ich gleiche den Menschen, welche, der Moeresfahrt ungewohnt, an der Seekrankheit leiden und aus dem größeren

1) Vgl. Pfister, Ein neuer Zugang zum alten Evangelium. Gütersloh 1918. S. 51f.

2) Lucius, loc. cit. S. 353.

Schiffe, weil es stärker schwankt, in ein Boot steigen, aber auch dort den Schwindel und Ekel behalten. So geht es mir. Indem ich die in mir wohnenden Leidenschaften mit in die Einsamkeit nahm, bin ich durch das einsame Leben nicht viel gefördert worden.“ (Epistola II.)

Daher sehen wir auch manche, die selbst die Askese in ihrer strengsten Form versucht haben, sie aus eigenem Antrieb wieder aufgeben, in der Erkenntnis, daß die wirkliche Befreiung besser gefördert wird, wenn man dem Triebleben etwas freien Lauf läßt. So hat nach der Überlieferung Buddha nach jahrelanger übertriebener Askese diese aufgegeben zu Gunsten des „Weges der Mitte“: Nicht Fasten und leibliche Qualen vertreiben die irdischen Gedanken aus der Seele, sondern die Arbeit am eigenen Ich, vor allem das Ringen nach Erkenntnis. Und die Kraft zu diesem Ringen findet der Mensch auf jenem Wege, der ebenso fern ist von der Üppigkeit, wie von der Selbstzerfleischung¹⁾. Auch Luthers persönliche Erfahrung war, daß die Askese gar nichts half: „Was hilft's mir, ob ich kein Weib sehe, höre oder greife, und doch mein Herz voll Weiber steckt und mit Gedanken Tag und Nacht an Weibern hange und schändlicher Dinge denke, denn jemand thun dürfte?“²⁾. Und er schreibt über die „unkeusche Keuschheit“³⁾: „So ist dann dein Herz ein recht Hurhaus, das Tag und Nacht gedenkt zu huren, und feihlet ihm am guten Willen nicht, sondern nur am Raum und Platz, Unzucht zu treiben und fället einen alsdann an, als ein toller Hund“⁴⁾. Das bedeutet also, daß die Askese nicht nur an das, was sie zu bekämpfen meint, bindet, sondern ihm auch eine Überbetonung gibt, die es bei normaler Lebensentwicklung nicht hat. Die Unterdrückung des natürlichen Sexualtriebes kann mithin zu einer sexuellen Überempfindlichkeit führen, der selbst die unschuldigsten Dinge zu sexuellen Erregungen werden. Bezeichnend ist Susos Erfahrung: „Er hatte sich zu einer Zeit mißhütet, daß er zwei Jungfrauen, da sie öffentlich bei ihm in der Gemeinde saßen, ihre Hände in seine Hände genommen

1) Buddhas Benaresrede. Vgl. Herm. Oldenberg, Buddha, sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde. 6. Aufl. Stuttgart u. Berlin 1914, S. 146ff., 198ff.

2) Auslegung des 7. Kap. der 1. Epistel St. Pauli an die Korinth. S. 8 (S. W. 51).

3) Bedenken u. Unterricht von den Klöstern, S. 12 (S. W. 28).

4) Predigten über etl. Kap. des Ev. Matthäi, S. 147 (S. W. 44).

hatte, ohne alle böse Absicht. Diese Unbehütigkeit gereute ihn bald, und er meinte, diese ungeordnete Lust müßte gebüßt werden. Da er von den Jungfrauen ging, und in seine Kapelle an seine heimliche Statt kam, da schlug er sich selber um die Missethat auf das Kreuz, daß ihm die spitzigen Nägel in dem Rücken steckten“¹⁾.

Neben diesem negativen Zug finden wir auch einen gewissen Mangel an Kontinuität in der ethischen Entwicklung der Asketen. Die asketisch-mystischen Erlebnisse kommen und schwinden und heben sie auf Höhen, denen dann Stunden finsterster Depression folgen. Indem die Askese hemmend auf die regelrechte Verwertung der Lebenstrieb für die Dinge der Wirklichkeit einwirkt, verstärkt sie die Gegenreaktionen. Als warnendes Beispiel mag Madame Guyon dienen: als ihr Leben in eine Phase trat, die sie den Zustand des mystischen Todes nannte, eine Zeit siebenjähriger Trennung von dem Geliebten, wurde sie — wie sie sich selber ausdrückt — dem Nebukadnezar gleich zu den Tieren ausgestoßen²⁾.

c) Abulie.

Wenn die Askese nicht zum Ziele führt und die härtesten Kämpfe sich als vergeblich erweisen, folgt leicht ein vollständiger Zusammenbruch mit Selbstverachtung und Verlust der Willenskraft. Der Asket erleidet wieder und wieder Niederlagen — und zwar auf dem Gebiet, das ihm als das allerwichtigste vorschwebt. Was ist also natürlicher, als daß er schließlich den Glauben an sich selber verliert? Es geht ihm dann wie dem Onanisten im Kampf gegen die schlimme Angewohnheit: nach und nach wächst ihm die Onanie zu einem gewaltigen Ungeheuer an, dem eigentlichen Feind in der Welt. Und der vergebliche Kampf, das häufige Fallen führt den Un-

1) Das Leben Heinr. Susos, Kap. 18.

2) La vie de Mad. I. M. B. de la Mothe Guion I, chap. XXIII, S. 221 ff. Auch Teresa di Jesu hat ähnliche Erfahrungen gekannt und gibt sie in starken Ausdrücken wieder: „Es kommen bisweilen Tage (doch nicht häufig) und dann währt es drei, vier oder fünf Tage, in denen es scheint, ich würde alles Guten, allen Eifers und aller Visionen, und selbst des Gedächtnisses daran beraubt, so daß ich, wenn ich auch wollte, nicht weiß, ob etwas Gutes je an mir gewesen. Alles erscheint mir wie Traum . . . Mir scheint alsdann, ich sei zu nichts nütze . . . Ich empfinde Traurigkeit, und ich glaube, alle betrogen zu haben, welche etwas auf mich halten. Ich möchte mich in einem Winkel verbergen, wo niemand mich sähe . . . Dann finde ich eine Lust in mir, mit allen zu streiten, die mir widersprechen . . .“ (Werke IV, S. 228f.).

glücklichen zuletzt zu vollständiger Verzweiflung und Selbstaufgabe.

Anstatt an den wirklichen Kämpfen des Alltagslebens zu erstarken, wird der Wille auf einem einzigen Punkt, wo er nicht siegen kann, überanstrengt.

Im Zusammenhang hiermit muß auch ein anderes ethisch bedenkliches Moment — das Gehorsamsmoment in der Askese — erwähnt werden. Der Gehorsam, der eine strenge Forderung der Mönchsorden ist, macht, daß der Asket sein eigenes Wesen preisgibt, die Verantwortung den anderen überläßt. Die für jede gesunde ethische Entwicklung so notwendige selbständige Schulung des Willens im praktischen Lebenskampf fällt weg. Besonders in Fällen, wo bei der Schulung des Gehorsams das Hauptgewicht auf die negativen Wirkungen gelegt wird: im Kreise der Mönche galt oft die Auffassung, daß die unvernünftigsten Gebote die besten Resultate ergeben, wie z. B., wenn ein Mönch den Befehl erhält, ein dürres Reis in die Erde zu stecken und es solange täglich zu begießen, bis es zu einem hohen schattigen Baume geworden ist¹⁾. Oder wir können an die Antwort des Franz von Assisi denken, als die Brüder ihn einmal baten, sie über das Wesen des vollkommenen Gehorsams zu belehren: „Nimm eine Leiche und setze sie, wohin du willst, sie wird keinen Widerstand leisten, wird nicht ihre Stellung verändern, nicht den Wunsch haben, zu gehen. Setze sie auf einen Thron, sie wird nicht aufsehen, sondern herab. Kleide sie in Purpur, sie wird nur um so bleicher. So auch der wahrhaft Gehorsame. Er fragt nicht, warum er ausgesandt wird, bekümmert sich nicht darum, wo er hinkommt, bittet nicht darum, versetzt zu werden. Kommt er zu Ehren, erhöht das nur seine Demut; je lauter er gepriesen wird, je untauglicher findet er sich selbst²⁾).

Häufig nimmt die Askese geradezu den Charakter einer Zwangszeremonie an. Viele werden in ihren asketischen Übungen von Tag zu Tag rigoroser und kasuistischer. Nichts von dem aufgestellten Übungsschema darf ausgelassen werden. Den kleinsten Details wird die allgrößte Wichtigkeit für die Entwicklung des Ganzen beigemessen. In ähnlicher Weise wie bei dem Zwangsneurotiker³⁾ führen die kleinsten Über-

1) Nach Lucius.

2) Vgl. Johannes Jörgensen, Den hell. Frans av Assisi. S. 258.

3) Vgl. Freud, Zwangshandlungen und Religionsübungen.

tretenungen des Zeremoniells zu heftigen Angstgefühlen. Und das erschwert die gesunde und nüchterne Lebensentfaltung.

d) Sadismus.

Wer hart gegen sich selber ist, wird leicht auch hart gegen andere. Den Masochismus, der nicht allein die Askese motiviert, sondern auch selber durch die asketische Praxis bestärkt wird, begleitet häufig gesteigerter Sadismus. Die psychologische Analyse zeigte uns den Zusammenhang. Nicht allein, daß die Person des Asketen oft einen harten und kalten Zug annimmt; die Geschichte der Askese bestätigt auch, daß sie — eine ihrer wesentlichen Gefahren — Grausamkeitswollust auslöst.

Berühmt ist der Rat des Hieronymus im Brief „ad Heliodorum“ (Kap. 2): „Mag dir auch dein kleiner Neffe am Halse hängen, mag auch deine Mutter mit aufgelösten Haaren und zerrissenen Kleidern dich an ihre Mutterliebe erinnern, mit der sie dich gepflegt, mag sogar dein Vater auf der Schwelle liegend dich beschwören: schreite mutig über den Vater weg, eile trockenen Auges zur Fahne Christi! Nur das ist wahre Kindesliebe, in diesen Dingen grausam zu sein.“

Und nur zu gern wird der Rat befolgt, schon deshalb, weil sich hier der Ödipuskomplex stark geltend macht. Die grausame Herzensroheit, die die Asketen der alten Kirche oft gegen ihre Allernächsten übten, scheint dem, der nicht die Originalliteratur studiert hat, kaum glaubhaft. Alle Rücksichten mußten weichen, bloß damit sie ihrer eigenen asketischen Lust folgen konnten. Die heilige Paula wird gepriesen, weil sie sich trockenen Auges von ihren Kindern trennte. Sie überwand die Liebe zu ihnen durch die Liebe zu Gott: sie hörte auf, sich als Mutter zu fühlen, „um Christi Dienerin zu sein“¹⁾.

Ein gewisser Mutius verließ sein Heim mit seinem achtjährigen Knaben und bat um Einlaß in ein Kloster. Erst müsse er diszipliniert werden, lautete die Antwort: er habe vergessen, daß er reich gewesen sei, jetzt müsse er auch vergessen, daß er Vater sei. Das Kind wurde ihm weggenommen, in schmutzige Lumpen gekleidet und allen möglichen harten Züchtigungen unterworfen, geschlagen, getreten, mißhandelt. Tagaus tagein mußte der Vater mit ansehen, wie sein Kind unter dieser Behandlung hinschwand, wie sein sonst

1) Hieronymus, Vita Paulae 6.

so strahlendes Gesicht jetzt immer tränenüberströmt und angst-verzerrt war. „Aber“, heißt es in der Biographie, „ob er schon tagtäglich dies mit ansah, so war doch seine Liebe zu Christus und die Tugend seines Gehorsams so groß in ihm, daß sein Vaterherz hart und ungerührt verblieb. Er dachte wenig an die Tränen des Kindes, er war einzig bekümmert für seine eigene Demut und Vollkommenheit in der Tugend“¹⁾.

Nun kann zwar behauptet werden, daß eine derartige Prüfung eine gewisse Bedeutung für den Asketen selbst haben kann. Aber wir sehen auch, wie alles auf das eigene Ich des Asketen eingestellt ist. Die Asketen — wie überhaupt viele religiöse Menschen — beschäftigen sich prinzipiell ausschließlich mit der Erlösung ihrer eigenen Seele; ihre Umgebung hat für sie nur Wert als Mittel hierzu. Gleichzeitig ist es klar, daß solche Übungen leicht zu aktiver Grausamkeit unter stetiger Steigerung des sadistischen Elementes verleiten. Gerade weil man den Wert der Umwelt nicht anerkennen will und alles in egozentrischer Beleuchtung sieht, fehlen die reellen Hemmungen, die sich den menschlichen Grausamkeitstrieben entgegenstellen können. „Lasset euer Schwert nicht kalt werden von Blut“, schreibt der Zwickauer Prophet Thomas Münzer in einem Brief an die Bergleute in Mannsfeld²⁾.

4. Der Wert der Askese.

a) Allgemeine Gesichtspunkte.

Man kann die Askese schlechterdings nicht als ein allgemein religiös-ethisches Ideal aufstellen. Dazu ist sie mit zu vielen Gefahren verknüpft und die Geschichte zeigt uns, wie leicht die Asketen diesen Gefahren unterliegen. Wir dürfen ihr also nur mit der größten Vorsicht eine bedingte, positiv ethische Wertung zuteil werden lassen. Den meisten Menschen bedeutet die Askese keine wahrhafte Befreiung, sondern im Gegenteil eine starke Bindung, ein Aufgehen in vergeblichen und aufreibenden Kampf gegen das unterdrückte Triebleben. Bei den meisten ist das Sublimierungsvermögen nicht so groß, daß die Askese ihnen zur Bereicherung ihres religiös-ethischen Lebens werden könnte. In all solchen Fällen muß die Askese

1) Nach Lecky, loc. cit. II, S. 100f.

2) Vgl. Hase, Neue Propheten. Drei historisch-politische Kirchenbilder. Leipzig 1851, S. 160f.

prinzipiell als ethisch minderwertig charakterisiert werden. Teilweise ist sie auch als neurotisch zu beurteilen. Mit Recht hat Paulus den Rat gegeben: „Besser heiraten, als Brunst erleiden“¹⁾.

Diese Erkenntnis schließt jedoch eine positive Wertung keineswegs aus. Folgende Gesichtspunkte können geltend gemacht werden:

1. Die vielen fremdartigen unsympathischen, zweifellos oft pathologischen Prozesse, die wir bei den Asketen beobachten, schließen nicht ohne weiteres ein wertvolles Endresultat aus. Auch die Perle entsteht durch eine Krankheit in der Muschel. Auch des Dichters „Wahnsinn“, von dem Platon redet, ist keine gewöhnliche gesunde Gemütsverfassung, bei der man „ruhig schläft und die Verdauung in bester Ordnung hat“.

Für die religiös-ethische Wertung hat die konsequente Ausscheidung alles Pathologischen keine entscheidende Bedeutung²⁾. In Fällen, wo ethisch minderwertige Handlungen auf einer krankhaften Disposition beruhen, hat freilich der Ethiker nicht das Recht, persönliche kategorische Urteilssprüche zu fällen, ausgehend von den geltenden ethischen Normen. Dagegen müssen wir vom sozial-ethischen Standpunkt aus daran festhalten, daß eine Handlung, die sich im Haushalt der Ganzheit als wertvoll erweist, nicht weil pathologisch bedingt, für geringerwertig gehalten werden darf. Die Tätigkeit eines Paulus wird nicht dadurch verringert, daß er Neurotiker oder Epileptiker war.

Man muß sich wohl hüten, kategorisch die Möglichkeit zu bestreiten, daß die Asketen — und hier denke ich besonders an die Mystiker — trotz aller scheinbaren Auflösung und Sinnlosigkeit doch ethisch-religiöse Werte zutage fördern, die vielleicht ihren Grund gerade in dem „pathologischen“ Zustand haben. Bei der Beurteilung der asketisch-mystischen Ekstasen darf man auch nicht außer acht lassen, daß sie in manchen Fällen einen charakteristischen Gegensatz zeigen zu den Ekstasen, die, wie man beobachten kann, auf ausgeprägt patho-

1) 1. Kor. 7, 9.

2) Vgl. Josiah Moses, *Pathological aspects of religion* (Monograph Suppl. of Amer. Journ. of Relig. Psychology, 1906). Moses definiert pathologische Religion prinzipiell als die Religion, die „unsozial“ wirkt, d. h. schädliche Einwirkung erkennen läßt auf die natürliche Entwicklung der geistigen und materiellen Kultur des Individuums und der Gesamtheit.

logischer Grundlage entstehen¹⁾. Die religiöse Ekstase verleiht oft schon rein körperlich eine gewisse Würde und Ruhe. Und mitten in der Ekstase kann der Betreffende ein gesteigertes intellektuelles Erkenntnisvermögen bekunden, wie er sich ja auch seiner Erlebnisse nachher erinnert. Viele religiöse Ekstatiker zeichnen sich auch durch ein eifriges Willensleben aus. Auch hindern die häufigen Ekstasen sie nicht, sich auf anderen Gebieten in energischer organisatorischer Wirksamkeit zu betätigen, besonders die Ekstatiker, die gleichzeitig Ordensstifter waren²⁾.

2. Noch eine andere Betrachtung macht sich geltend. Selbst wenn die Askese ethisch bedenkliche Eigenschaften, wie z. B. den Sadismus — der sich übrigens verhältnismäßig selten nach außen auswirkt — fördert, so braucht deshalb ihre ethische Beurteilung doch nicht völlig negativ zu sein. Ein neurotisches Symptom, z. B. Kopfschmerz, kann oftmals einen inneren Schaden überdecken, also gewissermaßen unschädlich machen und dadurch einen gewissen Wert gewinnen. Ähnlich kann auch die Askese, trotz all ihrer unheilvollen Wirkungen, in gewissen Fällen doch einem anderen möglicherweise größeren Übel vorzuziehen sein. Wenn wir bedenken, daß die Askese sehr häufig eine Reaktionsbildung auf dem Hintergrunde eines übermäßig heftigen Trieblebens ist, so müssen wir einsehen, worauf es hier ankommt. Zwar führt sie viel Minderwertiges im Schlepptau — was aber wäre das Resultat gewesen, wenn der Betreffende nicht Asket geworden wäre?

3. Auch das Moment des Heroismus, das oft mit der Askese verbunden ist, darf nicht übersehen werden und ebenso wenig die Konsequenz, mit der die Asketen ihre Lebensanschauung vertreten: die Welt ist nichts, Gott alles (vgl. Ramakrishnas berühmtes Gleichnis von dem Räuber und dem Schatz). Die erste Bedingung einer wahrhaft sittlichen Voll-

1) Vgl. Poulain, loc. cit. I, S. 359ff.

2) Vgl. Leuba (loc. cit. S. 160f.): „Ob unsere Diagnose (nervöse Störungen und vielleicht Hysterie) zutrifft oder nicht, so meinen wir, daß die vorgenannten sich klar von den unbedeutenden und wertlosen Individuen scheiden, die man bis vor kurzem als die einzig möglichen Hysteriekranken angesehen hat. Es ist mit dieser Krankheit wie mit der Epilepsie: die meisten Epileptiker sind degeneriert und im allgemeinen untüchtig; aber eine kleine Zahl — ein Napoleon, ein Dostojewski — haben Epilepsie mit Genie verbunden. Wir machen auf diese gelegentliche Koexistenz aufmerksam, ohne uns zu einer Erklärung aufgefordert zu fühlen.“

kommenheit ist ja doch die echte Aufopferungsfähigkeit und der Geist der Selbstverleugnung. Wenn wir uns auch klar sind über die psychologische Motivierung der Askese auf Grund der eigenen Gesetze des Trieblebens, so dürfen wir doch nicht vergessen, daß sie gleichzeitig in mehr als einer Hinsicht ein gewaltiges Opfer darstellt. Das Beispiel dieser Menschen, die freiwillig alles aufgeben, was man sonst schätzt, die bewußt jedes Kompromiß mit dem Genuß abschlagen und die höchste Selbstverleugnung zu ihrem Lebensprinzip machen, ist keineswegs ohne Wert. Wiegt hier das bewußte Schlußmotiv nicht mehr als das primäre unbewußte Instinktmotiv? Denken wir doch an die faktische Bedeutung, die die Asketen der Altkirche hatten in einer Zeit, wo das christlich-religiöse Ideal in einer immer mächtiger werdenden Kirche, wo Dogmen und geistliche Würden die Hauptrolle spielten, verloren zu gehen drohte. Und auch in unserer Zeit, in der das „Materielle“ immer größeren und weiteren Raum einnimmt, kann dieser Gesichtspunkt mit Recht geltend gemacht werden. Im Lichte der Soziologie, der das ganze Menschengeschlecht ein einziger Organismus ist, können wir nicht leugnen, daß es Wert hat, wenn wenigstens ein paar Menschen das „Materielle“ prinzipiell verneinen und die Werte der „geistigen“ Welt allein zu realisieren suchen.

An Hand dieser allgemeinen Gesichtspunkte möchte ich das, was über den Wert der Askese im Wesentlichen zu sagen ist, in zwei Hauptpunkten zusammenfassen.

b) Die Askese als relativer Schutz.

Negativ kann die Askese Wert haben als ein Schutzmittel für den, dessen Willen nicht stark genug ist, das Triebleben normal zu beherrschen. „Wäre ich in der Welt geblieben, wäre ich ein zügelloser ausschweifender Mensch geworden“, lautete das Selbstbekenntnis des Frater D. Die Askese kann als Wehr gegen die Ausschweifungen eines übermächtigen Trieblebens dienen. Hier, wie so oft, liegen die Gegensätze dicht beieinander. Wer nicht imstande ist, sein natürliches Triebleben maßvoll zu beherrschen, kann in der Askese als einer überkompensierenden Reaktionsbildung seine Rettung suchen. Er hat nur die Wahl: Askese oder Ausschweifung. Tertium non datur.

Die meisten Menschen kennen wohl aus ihrer eigenen Lebenserfahrung Beispiele, die die Richtigkeit dieser Betrachtung

tung bestätigen. Wer an starken Tabakgenuß gewöhnt ist und aus Gesundheitsrücksichten sich zur Einschränkung des Rauchens genötigt sieht, weiß, daß es viel leichter ist, eine Zeitlang ganz mit dem Rauchen aufzuhören, als es zu beschränken. Ebenso ist es für den Trinker schwerer, mäßig zu sein als abstinenter.

Die Askese verliert in dem Falle allerdings etwas von ihrem heroischen Gepräge. Oft ist es leichter, den Weg der Askese zu gehen, als bei allen Versuchungen des täglichen Lebens ethische Beherrschung zu zeigen. Wir können sogar von einer „Flucht in die Askese“ reden. Der Ethiker aber, dem die freie Beherrschung des Trieblebens höher steht als asketische Unterdrückung, muß mit seinem Werturteil zurückhaltend sein. Er lasse sich vom Leben belehren und vergesse nicht die berechtigzte Forderung des Relativitätsprinzips. Auch die asketische Überkompensation kann das Resultat einer ethischen Wahl sein.

c) Askese und Mystik.

Der positive Wert der Askese liegt in ihrer Bedeutung für religiöse und ethische Sublimierungen. Vor allem ist eine methodische Mystik ohne Askese kaum denkbar. Die Askese hat demnach keinen Wert an sich, sondern nur als dienliches Mittel zu religiös-ethischer Erziehung. Als solches fügt sie sich als Glied in das mystische Trainingssystem ein, wo sie dazu dient, von der „Welt“ zu lösen und die Entwicklung eines „höheren“ Lebens zu fördern, indem die primäre Triebenergie transformiert wird. Ohne Zweifel hat in gewissen Fällen die Askese eine außerordentlich hohe Bedeutung als ein solches Mittel. Wo die Ablösung und die Sublimierung wirklich glücken, werden geistige Werte gewonnen, die sonst kaum möglich gewesen wären ¹⁾.

1) Man könnte fragen, ob nicht dieselben Güter, die die Askese geben kann, auch ohne die Askese in einer gesunderen Weise hätten erreicht werden können, nämlich durch eine freie, vollbewußte Triebbeherrschung ohne die mit der gewöhnlichen Askese verbundenen Verdrängungen. So wird ja in der evangelisch-christlichen Ethik an die Stelle des asketischen Ideals die freie Glaubensleistung gesetzt, die „Versittlichung“ der Triebe, die Triebnormierung. Es ist natürlich richtig, daß Gutes in den Asketen steckte, bevor sie Askese trieben, und daß dieses Gute durch eine richtige Seelenlenkung ohne schädliche Verzerrung zum Siege hätte gebracht werden können. Mir scheint es indessen, daß eben die asketische Verdrängung gewisse wertvolle Seiten des Seelenlebens zu einer Entfaltung bringen kann, die durch eine gewöhnliche Triebbeherrschung scheinbar nicht möglich ist. Die großen Werte, die meiner Ansicht nach in den höchsten Formen der

Nun mag man sich darüber streiten, ob Mystik an und für sich einen Wert bedeutet; man mag auch, wie die protestantische Theologie dies so oft getan hat, eine angeblich wertvollere sogenannte prophetische Religionsform der Mystik entgegenstellen¹⁾. Diese Frage wollen wir aber hier beiseite lassen. Sie ist von religionspsychologischem Gesichtspunkt aus überhaupt verkehrt. Eher könnte man fragen: Wäre die Religionsgeschichte reicher gewesen, wenn Laotse, Buddha, Meister Eckehart, Teresa di Jesu, Heinrich Suso, Ramakrishna und die vielen andern asketischen Mystiker ihr Lebensideal nicht so verwirklicht hätten, wie sie es getan haben, sondern statt dessen lieber den Rezepten protestantischer Theologen gefolgt wären?

Eins muß indessen vom ethischen Gesichtspunkt aus nachdrücklich betont werden: Auch da, wo die Askese — wie in gewissen Formen der Mystik — das innere religiöse Leben zweifellos fördert, ist die mystisch asketische Ablösung von der Welt immer nur ein Durchgangsstadium: das Ziel ist Rückkehr zu einer praktisch aktiven Lebensführung. Als höchstes Ziel schwebt dem Mystiker jener Zustand jenseits der ekstatischen Verzückungen vor, den die christlichen Mystiker als „die geistige Vermählung mit Gott“, und die Sufi als „Nüchternheit nach dem Rausch“ bezeichnen. Von der Introversion zurück zur Extroversion!

Mystik liegen, konnten nur zur Entfaltung kommen auf dem Hintergrund der Askese.

Das ganze Problem von dem Verhältnis zwischen verdrängungsbedingter Sublimierung und bewußter Versittlichung der Triebe ist indessen noch lange nicht hinreichend untersucht worden. Es gehört zu den bedeutungsvollsten Aufgaben der neuen Psychologie. Hier hat die Forschung der Zukunft das Wort.

1) Man sagt oft, daß die Mystik prinzipiell die Ethik aufhebe, indem sie sie zu etwas rein Vorläufigem mache. So Heiler (Das Gebet, S. 225ff.), der auf Worte wie die folgenden hinweist: Mechtild von Magdeburg: „Die Minne ist an allen Tugenden verwaist.“ Plotinos: „Die Seele darf weder Böses noch Gutes an sich haben, damit sie als Einsame das Einsame aufnehme.“ Père Lacombe: „Es ist schwerer, den Tugenden abzusterben als den Lasten; und dennoch ist das eine so notwendig wie das andere, um zur vollkommenen Einigung zu gelangen.“ Meister Eckehart: „Über die Barmherzigkeit stelle ich die Abgeschiedenheit.“

Wesentlicher als die Einzelworte, die in paradoxer Weise einer einzelnen Seite des eigenartigen mystisch-religiösen Erlebnisses Ausdruck geben, ist indessen das Leben nach dem Gesetz der Liebe, das so viele Mystiker selbst gelebt haben. Die Sublimierungsmystik hat uns gelehrt, daß die negative Einstellung zu den ethischen Aufgaben eine vorläufige sein kann.

Ich erwähnte den Zusammenhang der Mystik mit dem griechischen $\mu\acute{o}\tau\omega$ = die Augen schließen. Die größte Gefahr an der asketischen Mystik ist, daß sie im Stadium der Introversionsmystik stecken bleiben, daß die Augen des Mystikers geschlossen bleiben könnten. Unsere Untersuchung hat jedoch gezeigt, daß es möglich ist, über die Introversion hinaus zu wachsen. Vielleicht darf ich zu guter Letzt den Stifter unserer eigenen Religion als vornehmstes Beispiel anführen. Auch Jesus hatte asketische Züge, selbst wenn er nicht in gewöhnlichem Sinne ein Asket genannt werden kann. In seinem Frömmigkeitsleben war ein stark mystischer Einschlag¹⁾. Die unmittelbare Gemeinschaft mit Gott war ihm der höchste Sinn des Lebens. Das Gesetz der Sublimierung war ihm nicht fremd: „Wer sein Leben verlieren wird um meinetwillen und wegen des Evangeliums, der wird es retten“²⁾. Das bedeutet: wer das animalische Triebleben unterdrückt und beherrscht, wird seine Lebensenergie in ein neues, höheres und reineres Leben transformieren und dadurch erst das eigentliche Leben gewinnen. Sowohl in religiösem als ethischem Sinne sublimierte er. Liebe zu Gott und Liebe zum Nächsten, diese zwei verschmolzen ihm in eins.

Prinzipiell suchte und fand Jesus seinen Gott in der Einsamkeit. Und immer wieder geschah es, daß er den Drang fühlte, sich von den Menschen weg in die Bergeinsamkeit zu begeben. Aber er blieb nicht in den Bergen. Immer wieder stieg er hinab zum Volk der Ebene. Unsere Religionsgeschichte kennt wohl keine Gestalt, von der mit größerem Recht gesagt werden kann: er schloß seine Augen nicht vor dem Leben und der Menschheit um ihn. Mit offenen Augen wanderte er durch die Welt den Weg der Liebe.

1) Vgl. meine Abhandlung „Mystiken som element i Jesu fromhetsliv. (Norsk teologisk Tidskrift, 1923).

2) Mark. 8, 35.

Walter de Gruyter & Co.
Postscheckkonto:



Berlin W 10, Genthinerstr.
Berlin NW 7 Nr. 595 33

Arbeiten aus dem Sexualpsychologischen Seminar

Von

Professor W. Liepmann, Berlin

Herausgegeben

von

W. Liepmann und Walter von Hauff

Band I, Heft 1: Sexualpsychologisches im Alten Testament. Von **Walter von Hauff**. 60 Seiten. 1924. Geh. M 2.40

Heft 2: Sexualpsychologische Studie zur Homosexualität. Von **Werner Hartoch**. — Das Weib in Weinigers Geschlechtscharakteriologie. Von **H. W. Brann**. 39 Seiten. 1924. Geh. M 1.75

Heft 3: Die Wurzeln des Frauenhasses bei **Arthur Schopenhauer**. Eine psychoanalytische Studie. Von **Oskar Eichler**. 66 Seiten. 1926. Geh. M 3.40

Psychologie der Religion

Herausgegeben

von

Rich. Müller-Freienfels

I. Die Entstehung der Religion. 103 Seiten. 1920. (Sammlung Götschen, Bd. 805.) Geb. M 1.50

II. Mythen und Kulte. 103 Seiten. 1920. (Sammlung Götschen, Bd. 806.) Geb. M 1.50

248.8

Schjelderup, K.

Sch 35

Die askese

248.8

Sch 35

